Paul RICŒUR

SINELE CA UN ALTUL

Traducere din limba franceză de
Alina-Daniela Marinescu și Paul Marinescu

Cuvânt-înainte de Paul Marinescu

Spandugino

Seria de autor Paul Ricœur este coordonată de Paul Marinescu.

Director: Lavinia Spandonide
Director editorial: Paul Marinescu
Tehnoredactori: Ionela Streche & Daniela Gabriela Pascu
Copertă: Daniela Gabriela Pascu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Ricœur, Paul
Sinele ca un altul / Paul Ricœur ; trad. din lb. franceză: Alina-Daniela Marinescu şi Paul Marinescu ; cuv.-înainte de Paul Marinescu. - Bucureşti : Editura Spandugino, 2020
Index
ISBN 978-606-8944-37-1
I. Marinescu, Alina-Daniela (trad.)
II. Marinescu, Paul (trad.) (pref.)
821.133.1

Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*
© Éditions du Seuil, 1990

Copyright © Spandugino, 2020
Toate drepturile rezervate Editurii Spandugino

Editura Spandugino
Strada Docenţilor, nr. 18, sector 1, Bucureşti
Comenzi telefonice: 0040 737 730 703
office@edituraspandugino.ro
www.edituraspandugino.ro

Cuvânt-înainte

Scrisă de Paul Ricœur la venerabila vârstă de 77 de ani și publicată în Franța în 1990, lucrarea *Sinele ca un altul* poartă în mod inconfundabil toate semnele unei maturități intelectuale depline și concentrează bogăția unui parcurs filosofic exemplar care, de-a lungul unui secol traversat de diverse mode intelectuale, a reușit să dezvolte o adevărată școală de gândire – hermeneutica filosofică.

Pentru cititorul român care a avut ocazia să se familiarizeze încă din 1984 cu diverse traduceri ale lucrărilor lui Ricœur (începând cu *Metafora vie*, trecând prin volumul de eseuri *De la text la acțiune* și încheind cu *Memoria, istoria, uitarea* – pentru a fixa câteva repere esențiale), *Sinele ca un altul* nu este doar o piesă care lipsea din portretul în mozaic al acestei gândiri de o curiozitate debordantă, aflată în dialog constant cu mai toate științele umaniste, ci însăși cheia de boltă care dă sens întregului.

Într-adevăr, apariția acestei cărți la sfârșitul tumultosului secol XX a fost întâmpinată elogios de ambele părți ale Atlanticului: dacă unii comentatori au văzut în *Sinele ca un altul* punctul culminant al operei lui Ricœur, de la înălțimea căruia pot fi înțelese toate căile ocolitoare parcurse până atunci, alții au prevăzut pe bună dreptate că, pentru cel puțin douăzeci de ani, toate dezbaterile etice vor fi marcate de reflecțiile sale despre modul de a trăi bine cu și pentru ceilalți în instituții juste, ce se regăsesc în volumul de față. De partea anglo-saxonă, a fost salutat demersul său laborios de a fixa puncte de dialog între tradiția analitică și cea fenomenologică, pentru ca ecoul cel mai puternic să-l aibă însă modelul său teoretic de a gândi sinele în termeni de alteritate, într-o epocă afectată structural de criza identității.

Pentru Ricœur însuși, lucrarea are greutatea unui bilanț al cercetărilor sale privitoare la noțiunea de subiect – după cum mărturisește, cu modestia-i bine cunoscută, în autobiografia intelectuală din 1995, *Réflexion faite* – având dubla calitate de a exprima în mod concentrat „rezultatele" reflecției sale filosofice de-o viață, dar și de a deschide noi câmpuri de interogație, în prelungirea analizelor din *Sinele ca un altul*. Ca o confirmare a acestei lecturi, este de ajuns să retrasăm, pentru început, legătura între punctele cele mai îndepărtate în timp ale gândirii sale, cu alte cuvinte între analiza sa fenomenologică a raportului dintre voluntar și involuntar (de fapt, teza lui de doctorat din anii '50 și publicată cu titlul de *Philosophie de la volonté*) și „etica sa restrânsă" din această carte care, într-un fel, completează peste ani juvenila eidetică a voinței cu reflecții despre caracter, responsabilitate, solicitudine și promisiune. Același raport de completare poate fi sesizat, cu mult mai mare claritate, între trilogia de la începutul anilor '80, *Temps et récit*, și această lucrare, în special la nivelul conceptului, devenit între timp celebru, de identitate narativă. Dacă în trilogia amintită, această sintagmă apare oarecum izolat, în concluziile finale, mai mult ca o soluție de compromis de a numi „produsul instabil al intersectării dintre istorie și ficțiune", în *Sinele ca un altul*, potențialul filosofic al „identității narative" este dezvoltat pe deplin, de-a lungul a două capitole centrale („Identitatea personală și identitatea narativă" și „Sinele și identitatea narativă"). Aici, această capacitate de a fi noi înșine, povestind o istorie în care ne recunoaștem – pentru a numi identitatea narativă – este pusă temeinic în relație cu cele două tipuri constitutive de identitate personală, descrise de Ricœur – cea „numerică", asociată caracterului, și cea a „menținerii de sine", reflectată în actul promisiunii (distincție asupra căreia vom reveni). Bineînțeles, nu trebuie lăsată deoparte continuitatea tematică deja anunțată care traversează gândirea lui Ricœur și își găsește în acest volum împlinirea: cercetările referitoare la subiect iau aici forma unei critici pronunțate a *cogito*-ului de tip cartezian sau kantian, văzut ca o instanță fondatoare a adevărului, pentru a face loc unei teorii a *cogito*-ului fragmentat care, marcând o diferență netă între eul imediat și sine, recuperează la nivel reflexiv dialectica fragilității și a capacității, a acțiunii și a pasivității.

Dar nu trebuie să înţelegem de aici că *Sinele ca un altul* este o lucrare „testament", în sensul de „sursă ultimă" de soluţii filosofice; nu doar că aici avem de-a face cu o concentraţie neaşteptată de aporii şi paradoxuri, dar volumul mai conţine şi anumite „resturi interogative" din care vor fi dezvoltate lucrările ulterioare. Iar cel mai bun exemplu îl constituie accentul pe care Ricœur îl pune asupra capacităţii subiectului: dacă în *Sinele ca un altul*, acesta constituie o modalitate de a sesiza identitatea personală prin întrebări ce vizează cine-le diverselor capacităţi (cine vorbeşte, cine acţionează, cine îşi spune povestea, cine este responsabil), acelaşi accent devine ulterior, în 2004, în ultima sa carte, *Parcours de la reconnaissance*, punctul de plecare al unei veritabile fenomenologii a omului capabil.

În spaţiul românesc al traducerilor filosofice, *Sinele ca un altul* se înscrie în mod îndreptăţit – având în vedere arhitectura complexă a gândului dezvoltat aici în jurul temei identităţii şi sinelui, dar şi ambiţia de a propune o nouă filosofie a *cogito*-ului fragmentat, ce cuprinde o antropologie, o etică şi o ontologie – alături de *Fiinţă şi timp* a lui Martin Heidegger şi *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă* a lui Emmanuel Lévinas. Această carte este de asemenea un reper esenţial pe harta căutătorilor de sine, a celor care fie plonjează în abisurile interiorităţii pentru a descoperi acolo sensul ultim, fie încearcă să circumscrie alteritatea pentru a-şi marca astfel propria identitate, care începe cu corpul propriu şi se încheie cu memoria şi autenticitatea. Lucrarea lui Ricœur se deosebeşte însă în mod radical de celelalte jaloane filosofice ale drumului către sine printr-o viziune inedită care răspunde într-un fel provocărilor identitare ale timpului prezent.

Originalitatea demersului său reiese în mod clar din distanţarea faţă de o întreagă tradiţie filosofică a meditaţiei, a reflecţiei întoarse asupra sinelui, dominantă de la Augustin până la Edmund Husserl. Sunt bine cunoscute paginile de o sfâşietoare sinceritate din *Confesiunile* lui Augustin, în care sunt descrise peregrinările eului în adâncul sufletului, în căutarea temeiului şi adevărului său pe care le găseşte, într-un final, dincolo de puterile memoriei şi ale uitării, dincolo chiar de sine, în Cel care „umple şi cerul, şi pământul" şi le-a creat pe toate, Dumnezeu. De neuitat este şi singurătatea lui Descartes care, retras într-o cabană izolată

de restul lumii, ajunge să supună unei îndoieli radicale nu doar cunoștințele și teoriile cunoscute până atunci, ci chiar existența ca atare a lumii și a creatorului ei, pentru a obține în cele din urmă – în actul gândirii – certitudinea existenței garantată de veracitatea lui Dumnezeu. Pentru ca Husserl, cu a sa teorie despre subiectivitatea transcendentală ca univers al oricărui sens posibil, să confirme această tradiție, dar și să-i asigure o încheiere circulară, după cum o dovedesc ultimele cuvinte din *Meditațiile carteziene*, cuvinte preluate – deloc întâmplător – de la Augustin: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas* („Să nu ieși din casă, întoarce-te în tine, în interiorul omului locuiește adevărul").

Ce altă dovadă mai clară a despărțirii de această tradiție a interiorității și a adevărului, dublată de o gândire a identității ca unitate substanțială, decât modul în care debutează și se dezvoltă cercetarea sinelui în lucrarea de față a lui Ricœur? Încă de la primul studiu, singurătatea eului reflexiv este abandonată pentru o poziționare interogativă în mijlocul unei situații de comunicare, pentru a surprinde sensul de bază al procesului de „identificare a ceva" despre care vrem să vorbim cu celălalt. Două idei importante sunt puse aici în evidență: aflăm mai întâi că pentru a ajunge la sine, trebuie să ne pregătim pentru un parcurs lung și ocolitor, care începe din exterior, dinspre dimensiunea „obiectală" a identității; pe scurt, că înainte de a ne identifica, este necesar ca, la un nivel elementar, să putem identifica ceva. A doua idee, chiar dacă este sugerată în mod indirect, are o și mai mare greutate: noua odisee a sinelui schițată de Ricœur (înainte de a purta titlul final de *Soi-même comme un autre*, sintagmă inspirată de Georges Bernanos, această carte se intitula *Le retour à soi* [*Întoarcerea la sine*]), nu se mai petrece în jurul „insulei solitudinii", ci în „apele comunitare", în plină intersubiectivitate lingvistică, în mijlocul unui act de limbaj care implică în mod egal eul și pe celălalt într-o operațiune de identificare extra-lingvistică, cu alte cuvinte în efortul de a se face înțeleși asupra lumii. Nu este întâmplătoare, la Ricœur, această situare a începutului (unei probleme, unei întrebări, unui discurs) în sânul limbajului: încă de la primele eseuri de hermeneutică din anii '60 (*Conflictul interpretărilor, Eseu despre Freud*), el a văzut în limbaj mediul fundamental de desfășurare al oricărei înțele-

geri ontice sau ontologice, de unde și necesitatea de a-l supune imediat interogației filosofice.

Teoria lui Ricœur ne surprinde însă din nou: nu doar că înțelegerea sinelui începe în mijlocul unei situații de comunicare despre lume, ci mai mult, definitorie pentru identitatea cu sine nu mai este interioritatea ca tezaur al unui adevăr ultim, ci capacitatea de a acționa. Prezența subiectului la sine sub forma evidenței nu mai are aceeași relevanță pentru problema identității, consideră Ricœur, cu cea pe care o are omul care acționează și suferă (acțiunea venită din partea altor subiecți), care își asumă responsabilitatea actelor sale, care poate reda unitatea propriei vieți sub forma unei povestiri și, în sfârșit, care își ține promisiunea, își respectă cuvântul dat. Această deplasare tematică de la evidență și câmpul cunoașterii la acțiune și câmpul practic produce modificări remarcabile atât la nivelul modului de a înțelege identitatea subiectului, dar și la cel al discursului despre această problemă, niveluri care se întrepătrund în mod inevitabil. Mai întâi, hermeneutica sinelui, împrumutând forma unei filosofii a acțiunii, se situează hotărât în afara meditațiilor metafizice și a pretențiilor unei filosofii prime care „întronează" și, cu un gest de aceeași natură și radicalitate, „detronează" subiectul. Ricœur recunoaște, de altfel, că meditațiile sale asupra acțiunii au statutul unei „filosofii secundare", dacă avem în vedere poziția indirectă a sinelui (înțeles ca reflexivul „se") față de toate pronumele personale, poziție care impune – ca formă de acces – deturul prin diversele forme în care sinele se enunță, acționează și își spune povestea. Lipsit de caracterul „instantaneu" cu care este înzestrat *cogito*-ul și de evidența și întâietatea adevărului care urmează de aici, sinele dovedește în schimb o identitate de natură temporală, care articulează permanența și schimbarea, o identitate care nu poate fi sediul decât unui adevăr „mai degrabă moral decât metafizic" – atestarea.

Ca o explicație a acestei mutații, putem invoca aici celebra distincție a lui Ricœur – care traversează acest volum ca unul din firele sale directoare – dintre identitatea-*idem* și identitatea-*ipse*, cu alte cuvinte între un nucleu sau o trăsătură imuabilă a omului și o altă semnificație esențială – până acum nediscutată sau, mai rău, confundată – care trimite la identitatea menținută

de-a lungul timpului, printr-un act de voință, în ciuda schimbărilor care afectează persoana. Dacă ar fi să redăm această diferență de gândire a identității prin doi termeni generici, aceștia ar fi, potrivit lui Ricœur[1], caracterul și promisiunea, două fenomene care ilustrează raporturi diferite între identitate și alteritate. Dacă primul – tocmai pentru că numește trăsături obiective și substanțiale ale subiectului – impune o relație de exterioritate între sine și altul său, în schimb promisiunea – ca expresie a menținerii de sine de-a lungul schimbărilor, modificărilor și variațiilor interioare și exterioare, în urma unei angajări responsabile față de sine și celălalt (prin cuvântul dat), scoate în evidență o relație constitutivă între sine și altul său.

Acest ultim mod de identitate non-substanțială și schimbătoare, neglijat de filosofiile anterioare și recuperat pe deplin de Ricœur în capitolele consacrate identității narative, nu mai poate fi corelat unui mod „tare" sau chiar metafizic de adevăr, declinat ca evidență sau certitudine a *cogito*-ului. Identitatea-*ipse* pare în schimb legată de o formă de credință de natură mai degrabă practică decât epistemică, și anume de credința subiectului în propria-i capacitate de a rosti și de a acționa, fiind în același timp responsabil – față de sine și de ceilalți – pentru spusele și acțiunile sale. Atestarea – pentru a numi această formă de credință – este astfel o asigurare de sine, dobândită de-a lungul exercitării diverselor capacități; ea este, în definitiv, o formă de mărturie de sine în fața celuilalt, desfășurată sub dublul semn al puterii venite din angajarea personală și al fragilității date de suspiciunea ce planează asupra oricărei mărturii.

Toate aceste mutații teoretice și tematizări ale unor noi fenomene ale identității cu sine, pe care le întreprinde Ricœur în paginile acestui volum, se regăsesc concentrate în sintagma de *„cogito* fragmentat". Ea este expresia unei noi modalități de a gândi identitatea subiectului în raportarea la sine și la alteritate, la egală distanță de tradiția carteziană a *cogito*-ului exaltat și triumfător și cea nietzscheană a *cogito*-ului umilit. Invitând

1. *La critique et la conviction* [Critica și convingerea], Paris, Fayard / Pluriel, 2010 [1996], p. 138. Pentru o analiză amplă și nuanțată a raportului dintre caracter și cele două tipuri de identitate, a se vedea *Sinele ca un altul*, p. 162-167.

cititorul să-i descopere trăsăturile în paginile „Prefeței" de o claritate care face inutilă orice formă ulterioară de explicitare, nu ne rămâne decât să subliniem că, pe măsură ce vom avansa în lectură, vom ajunge treptat să ne *recunoaștem* în această „ipseitate polisemică și polimorfă" care se constituie ca răspuns la întrebările care jalonează capitolele acestei cărți: cine vorbește? cine acționează? cine își spune povestea? cine este responsabil?[2]

Paul Marinescu

2. Începută în cadrul proiectului de cercetare postdoctorală *Mizele unei fenomenologii a uitării. Perspective asupra failibilității umane* (PN-II-RU-PD-2011-3-0206), traducerea acestei cărți, prin amploarea dar și dificultatea ei, s-a dovedit o adevărată provocare. Proiectului de traducere s-a alăturat Alina-Daniela Marinescu care a preluat studiile opt și nouă („Sinele și norma morală" și „Sinele și înțelepciunea practică: convingerea"), pentru ca traducerea celorlalte opt studii și a Prefeței, revizuirea finală a întregului text, uniformizarea terminologiei și redactarea aparatului critic să cadă în sarcina mea. Doresc în final să mulțumesc Roxanei-Daniela, soția mea, și lui Bogdan Tănase și Dorel Bucur pentru observațiile și sugestiile lor care au contribuit la claritatea acestei traduceri.

lui François WAHL,
în semn de recunoştinţă şi prietenie

Mulţumiri

Primele mele mulţumiri sunt adresate Universităţii din Edinburgh, în persoana Cancelarului ei, care mi-a acordat onoarea de a susţine în 1986 *Prelegerile Gifford*, cu titlul *On Selfhood, the Question of Personal Identity*. Aceste conferinţe au stat la baza studiilor publicate aici.

Îmi exprim de asemenea recunoştinţa faţă de profesorul Spaemann de la Universitatea din München, care mi-a permis să prezint, în acelaşi an, o a doua versiune a acestor conferinţe, în cadrul *Prelegerilor Schelling*.

Îi mulţumesc de altfel profesorului Bianco de la Universitatea din Roma, „La Sapienza", care mi-a oferit ocazia să dezvolt partea etică a lucrării mele, în cadrul cursului pe care mi l-a încredinţat în 1987.

Le sunt recunoscător şi prietenilor mei Jean Greisch şi Richard Kearney pentru că mi-au îngăduit să schiţez reflecţiile ontologice cu care se încheie lucrarea mea, în cadrul „decadei de la Cerisy" pe care au organizat-o şi au condus-o în timpul verii din 1988.

În sfârşit, vreau să îi transmit lui François Wahl de la Editura Seuil, întreaga mea recunoştinţă pentru ajutorul pe care mi l-a acordat în alcătuirea şi redactarea acestei cărţi. Aceasta, ca şi lucrările mele precedente pe care le-a editat, este îndatorată, dincolo de ceea ce pot exprima, spiritului său de rigoare şi devotamentului său pentru scriere.

Prefață

Problema ipseității

Prin titlul *Sinele ca un altul*, am vrut să numesc punctul de convergență între trei intenții filosofice majore care au condus elaborarea studiilor care alcătuiesc această lucrare.

Prima intenție este de a sublinia primatul medierii reflexive asupra poziționării imediate a subiectului, așa cum este exprimată la prima persoană, la singular: „eu gândesc", „eu sunt". Această primă intenție își găsește un sprijin în gramatica limbilor naturale, în măsura în care opoziția dintre „sine" și „eu" este stabilită la nivelul gramaticii. Totuși, acest sprijin cunoaște forme diferite, în funcție de particularitățile gramaticale ale fiecărei limbi. Dincolo de corespondența generală între termenul francez *soi*, cel englezesc *self*, cel german *Selbst*, cel italian *se* și cel spaniol *simismo*, gramaticile sunt divergente. Dar este vorba despre niște divergențe instructive, în măsura în care fiecare particularitate gramaticală clarifică o parte din sensul fundamental căutat. În cazul limbii franceze, *soi* este definit de la bun început ca pronume *reflexiv*. De-a lungul acestor studii, termenul va fi însă folosit într-un mod filosofic care încalcă restricția subliniată de gramaticieni, potrivit căreia *soi* este un pronume reflexiv *la persoana a treia* (el, ea, ei). Restricția poate fi ridicată, dacă termenul *soi* este apropiat de termenul *se*, care, la rândul lui, este raportat la verbe la modul infinitiv – după cum se spune: „se présenter [a se prezenta]", „se nommer [a se numi]". Această întrebuințare, pentru noi exemplară, confirmă una din teoriile lingvistului G. Guillaume[1], potrivit căreia verbul – doar la infinitiv, dar și

1. G. Guillaume, *Temps et Verbe*, Paris, Champion, 1965.

la participiu, până la un anumit punct – își exprimă întreaga semnificație, înainte de a fi distribuită între timpuri verbale și persoane gramaticale; *se* desemnează în acest caz reflexivul *tuturor* pronumelor personale, chiar și al pronumelor impersonale, precum „chacun [fiecare]", „quiconque [oricare]", „on [se/noi]" la care ne vom referi în mod frecvent pe parcursul cercetărilor noastre. Acest detur prin *se* nu este însă zadarnic, în măsura în care pronumele reflexiv *soi* ajunge și el la aceeași amplitudine omnitemporală, când îl completează pe *se* asociat modului infinitiv: „se désigner soi-même [a se numi pe sine însuși]" (deocamdată, las deoparte semnificația atribuită lui „même" din expresia „soi-même"). Tocmai pe acest ultim uzaj – ce ține fără îndoială de „buna întrebuințare" a limbii franceze! – se sprijină folosirea constantă de către noi a termenului *soi*, în context filosofic, ca pronume reflexiv pentru toate persoanele gramaticale, fără a uita expresiile impersonale citate puțin mai sus. La rândul ei, această valoare de reflexiv omnipersonal este conservată la nivelul folosirii termenului *soi* cu funcția de atribut: *le souci de soi* [grija de sine] – potrivit titlului admirabil al lui Michel Foucault. Nu este o topică surprinzătoare, în măsura în care substantivele care acceptă pe *soi* la un caz indirect sunt ele însele infinitive substantivate, după cum o dovedește echivalența acestor două expresii: „se soucier de soi-(même) [a-și face griji pentru sine (însuși)]" și „le souci de soi [grija de sine]". Trecerea de la o expresie la alta se face pe baza posibilității gramaticale de a substantiviza orice element al limbajului: nu se spune oare „le boire [băutul]", „le beau [frumosul]", „le bel aujourd'hui [frumoasa zi de astăzi]"? Pe baza aceleiași posibilități gramaticale, se poate spune „le soi [sinele]", incluzând această expresie în cadrul formelor și ele substantivate ale pronumelor personale în poziția de subiect gramatical: „le je [eu-l]", „le tu [tu-ul]", „le nous [noi]" etc. Această substantivare, mai puțin admisă în franceză decât în germană sau în engleză, devine una abuzivă doar dacă uităm de filiația gramaticală ce pornește de la cazul indirect consemnat în expresia „désignation de soi [numirea de sine]", ea însăși derivată prin substantivarea inițială a infinitivului reflexiv: „se désigner soi-même [a se numi pe sine însuși]". De aici înainte, vom considera această formă ca fiind una canonică.

A doua intenție filosofică, înscrisă în mod implicit în titlul acestei lucrări prin intermediul termenului „même [însuși]", este de a deosebi

două semnificații majore ale identității (a căror legătură cu termenul „même [însuși]" va fi precizată de îndată), în funcție de ce înțelegem prin „identic": sau echivalentul lui *idem* sau al lui *ipse* latin. Echivocitatea termenului „identic" se va afla în centrul meditațiilor noastre asupra identității personale și identității narative, în raport cu un caracter esențial al sinelui, și anume temporalitatea sa. Identitatea, în sensul de *idem*, desfășoară ea însăși o ierarhie de semnificații pe care le vom explicita la momentul potrivit, în al cincilea și al șaselea studiu; în această ierarhie, *permanența în timp* constituie gradul cel mai înalt, iar ei i se opune diferitul, în sensul de schimbător, variabil. Teza noastră constantă va fi că identitatea, în sensul de *ipse*, nu implică nicio afirmație referitoare la un așa-zis nucleu imuabil al personalității. Iar acest lucru este valabil chiar și în cazul în care ipseitatea ar aduce modalități proprii de identitate, după cum o va dovedi analiza promisiunii. Or, echivocitatea identității transpare în titlul nostru la nivelul sinonimiei parțiale, în franceză cel puțin, între „même [același/însuși]" și „identique [identic]". În înțelesurile sale diferite[2], „même [același/însuși]" este folosit în cadrul unei *comparații*; el are drept contrarii: altul, contrar, deosebit, divers, inegal, invers. Din punctul meu de vedere, acest uzaj comparativ al termenului „même" este atât de important, încât voi considera de aici înainte *la mêmeté* [faptul-de-a-fi-același] ca sinonim pentru identitatea-*idem* și îi voi opune *l'ipseité* [ipseitatea] prin referire la identitatea-*ipse*. Dar în ce măsură echivocitatea termenului „même [același/însuși]" se reflectă în titlul nostru *Soi-même comme un autre* [*Sine însuși ca un altul*]? Doar în mod indirect, în măsura în care „soi-même [sine însuși]" nu este decât o formă de întărire a lui „soi [sine]", rolul expresiei „même [însuși/același]" fiind de a arăta în mod precis ființa sau lucrul în jurul căruia se poartă discuția (de aceea, nu este nicio diferență între „le souci de soi [grija de sine]" și „le souci de soi-même [grija de sine însuși]", decât poate efectul de întărire pe care tocmai l-am pomenit). Cu toate acestea, legătura dintre „même [însuși]", plasat după „soi [sine]", și

2. Dicționarul *Robert* așază în fruntea semnificațiilor adjectivului „même [același]" identitatea absolută (aceeași persoană, un singur și același lucru), simultaneitatea (în același timp), similitudinea (care face din „același" un sinonim pentru analog, asemănător, similar, precum), egalitatea (o aceeași cantitate de).

adjectivul „même" în sensul de identic sau asemănător, nu este întreruptă. A întări înseamnă, totuși, a sublinia o identitate. Lucru care nu este însă valabil în engleză sau în germană, unde *same* nu poate fi confundat cu *self*, *der die*, *dasselbe*, sau *gleich* cu *Selbst*, decât în filosofiile care derivă în mod evident *selfhood* sau *Selbstheit* din faptul-de-a-fi-același rezultat în urma unei comparații. În acest caz, echivocitatea este mai puțin pronunțată în engleză și în germană, decât în franceză.

A treia intenție filosofică, inclusă de data aceasta în mod explicit în titlul nostru, este legată de precedenta, în sensul că identitatea-*ipse* pune în joc o dialectică complementară celei a ipseității și a faptului-de-a-fi-același, și anume dialectica *sinelui* și a *altuia decât sine*. Atât timp cât rămânem în cercul identității-de-tip-același, alteritatea altuia decât sine nu prezintă nimic original: „altul" apare, după cum am putut observa în trecere, în lista de antonime a lui „același", alături de „contrar", „distinct", „divers" etc. Situația este cu totul alta, dacă punem în relație alteritatea și ipseitatea. Titlul nostru sugerează o alteritate care nu este – sau nu este doar – rezultatul unei comparații, un fel de alteritate constitutivă ipseității înseși. De la început, *Sinele ca un altul* sugerează că ipseitatea sinelui implică alteritatea într-un grad atât de profund, încât una nu poate fi gândită fără cealaltă, încât una trece mai degrabă în cealaltă, cum s-ar spune în terminologia hegeliană. Urmărim să îi acordăm termenului „ca" o semnificație forte, dar care să nu fie doar cea a unei comparații – sinele asemănător cu un altul – ci și cea a unei implicații: sinele în calitate de... altul.

De la prima la a treia considerație, ne-am bazat pe sugestiile venite din partea gramaticii elementare; dar pentru a identifica formele canonice care susțin în limba noastră analiza conceptuală, ne-am situat sub semnul interogației filosofice. Avem deci sarcina de a asigura expresiei „sinele ca un altul" dezvoltările filosofice care, fără a pierde din vedere constrângerile și sugestiile simplei gramatici, depășesc idiomurile propriei noastre limbi.

Mi s-a părut că o confruntare rapidă cu dubla moștenire – pozitivă și negativă – a *filosofiilor subiectului*, ar putea constitui o prefață potrivită pentru a explica de ce disputa din jurul *Cogito*-ului va fi considerată ulterior ca una depășită. De aceea, prefer să vorbesc aici de o prefață, și nu de o introducere. Cu siguranță, vor apărea alte dezbateri de-a lungul acestei

lucrări, în care dialectica identității-*ipse* și a identității-*idem*, cea a sinelui și a altului său, vor juca rolul cel mai important. Dar polemicile în care vom fi atunci angajați se vor situa dincolo de punctul în care problematica noastră se va separa de cea a filosofiilor subiectului.

Din punctul meu de vedere, filosofiile subiectului au ca trăsătură paradigmatică faptul că subiectul este exprimat la prima persoană – *ego cogito* –, că *eu*-l [*je*] este definit ca eul [*moi*] empiric sau ca *eu*-l transcendental, că *eu*-l este poziționat fie în mod absolut, adică fără referire la un altul, fie în mod relativ, egologia cerând complementul intrinsec al intersubiectivității. În toate aceste instanțe, subiectul este *eu*-l. De aceea, expresia *filosofii ale subiectului* este considerată aici ca fiind echivalentă cu *filosofii ale Cogito*-ului. Tot de aceea, disputa din jurul *Cogito*-ului, unde *eu*-l este, rând pe rând, în poziție de forță și de fragilitate, mi s-a părut a fi cea mai potrivită pentru a scoate în evidență de la bun început problematica sinelui, cu condiția ca analizele noastre ulterioare să confirme pretenția pe care o exprimăm aici, și anume că hermeneutica sinelui se găsește la egală distanță de apologia *Cogito*-ului și de destituirea lui. Stilul specific hermeneuticii sinelui este mai bine înțeles, dacă sunt considerate în prealabil oscilațiile uimitoare pe care se pare că le prezintă filosofiile sinelui, ca și cum *Cogito*-ul din care ele reies ar fi în mod inevitabil supus unui ritm alternat de supraestimare și de subestimare. Despre *eu*-l acestor filosofii, ar trebui oare să spunem, așa cum unii afirmă despre tată, fie că nu este îndeajuns, fie că este în exces?

1. *Poziționarea* Cogito-*ului*

Cogito-ul nu ar avea nicio semnificație filosofică forte, dacă poziționarea sa nu ar fi animată de o ambiție de fondare ultimă, absolută. Or, această ambiție este responsabilă de oscilarea formidabilă sub efectul căreia „eu" din „eu gândesc" apare rând pe rând exaltat, depășind orice măsură, la rangul de prim adevăr, și coborât la stadiul de iluzie majoră. Dacă este adevărat că această ambiție de fondare ultimă s-a radicalizat de la Descartes la Kant, apoi de la Kant la Fichte, și în final la Husserl din *Meditații carteziene*, ni s-a părut totuși suficient să ne concentrăm asupra

originii sale, chiar la Descartes, a cărui filosofie confirmă faptul că *criza Cogito*-ului este contemporană cu *poziționarea Cogito*-ului[3].

Ambiția fondatoare ce ține de *Cogito*-ul cartezian poate fi recunoscută la prima vedere în caracterul *hiperbolic* al îndoielii care deschide spațiul de cercetare al *Meditațiilor*. Radicalitatea proiectului[4] este astfel pe măsura îndoielii care nu exclude din regimul „opiniei" nici sensul comun, nici științele – atât matematice, cât și cele fizice – nici tradiția filosofică. Mai precis, caracterul radical este dat de o îndoială care, în natura sa, nu are nimic în comun cu cea care poate fi exercitată în cadrul celor trei domenii mai sus numite. Ipoteza unei înșelătorii totale derivă din îndoiala pe care Descartes o numește „metafizică", pentru a-i sublinia natura diferită față de orice îndoială din cadrul unui spațiu specific de certitudine. Pentru a amplifica această îndoială, Descartes concepe, după cum se știe, ipoteza neașteptată a unui mare înșelător sau geniu rău, imagine răsturnată a unui Dumnezeu adevărat, redus el însuși la statutul de simplă opinie[5]. Iar dacă *Cogito*-ul poate apărea din această condiție extremă de îndoială, acest lucru se datorează faptului că cineva conduce procesul îndoielii[6].

Desigur, acest subiect al îndoielii este total dezancorat, din momentul în care corpul propriu ia parte la desființarea tuturor corpurilor fizice. Dar mai rămâne încă cineva pentru a afirma că „voi întrebuința toată meticulozitatea mea pentru a mă înșela eu însumi, simulând că toate ideile mele sunt false și imaginare". Chiar ipoteza geniului viclean este o ficțiune pe care eu o construiesc. Dar oare cine este acest „eu" care se îndoiește, rupt astfel de toate reperele spațio-temporale de care depinde corpul propriu? Decalat față de subiectul autobiografic din *Excurs asupra*

3. R. Descartes, *Meditații metafizice*, trad. I. Papuc, Ed. Crater, 1993. Cifrele din parantezele drepte trimit la paginile din ediția Adam-Tannery.

4. „(...) astfel că, o dată în viața mea, va trebui să mă angajez cu toată seriozitatea să mă descotorosesc de toate opiniile pe care le-am acceptat până atunci să-mi ocupe încrederea, dacă vreau să stabilesc ceva ferm și definitiv în științe" (*Prima Meditație*, p. 19 [vol. IX, 13]).

5. „[...] se poate întîmpla ca el să fi vrut ca eu să mă înșel de fiecare dată cînd fac adunarea lui doi cu trei" (*ibid.*, p. 22 [16]).

6. „[...] îmi voi da osteneala în mod serios și cu deplina libertate să distrug îndeobște toate opiniile mele vechi" (*ibid.*, p. 19 [13]).

metodei – a cărui urmă persistă în primele rânduri ale *Meditațiilor*[7] – *eu*-l care conduce îndoiala și care se reflectă în *Cogito* este tot atât de metafizic și de hiperbolic, pe cât este îndoiala față de toate conținuturile sale. El este într-adevăr nimeni[8].

Ce se mai poate spune despre acest „eu" dezancorat? Prin voința sa încăpățânată de a se îndoi, el dovedește, de fapt, o voință de certitudine și de adevăr – la acest nivel, nu facem încă diferența între aceste două expresii – care conferă îndoielii înseși un fel de direcție: în acest sens, îndoiala carteziană nu este disperarea kierkegaardiană. Dimpotrivă, ea este motivată de voința de a descoperi; iar ceea ce vreau eu să descopăr este adevărul lucrului însuși. Ne îndoim, într-adevăr, de faptul că lucrurile sunt așa cum ele par a fi. În această privință, nu este indiferent faptul că ipoteza geniului viclean este cea a unui mare înșelător. Mai exact, înșelarea constă în faptul de a face ca apariția să fie considerată „ființă veritabilă". Prin îndoială, „mă conving pe mine însumi că nimic nu a existat vreodată"; dar, ceea ce vreau eu să descopăr este „un lucru care să fie sigur și indubitabil".

Această ultimă observație este decisivă pentru a înțelege transformarea îndoielii în certitudinea *cogito*-ului în a *Doua Meditație*: potrivit vizării ontologice a îndoielii, prima certitudine care decurge de aici este certitudinea existenței mele, implicată în chiar exercițiul gândirii în care constă ipoteza marelui înșelător: „Dacă el mă înșeală, atunci nu există niciun strop de îndoială că eu exist; și înșele-mă el cât va vrea, nu va putea face niciodată ca eu să nu fiu nimic, atâta timp cât eu voi gândi că sunt un lucru oarecare" (p. 26 [vol. IX, 19]). Avem aici de-a face cu un enunț existențial: verbul „a fi" este considerat în mod absolut și nu drept un copulativ: „eu sunt, eu exist"[9].

---

7. „De-o vreme, am prins a-mi da seama că, încă din primii mei ani de viață, am luat drept adevărate un mare număr de opinii false" (*Ibid.*)

8. De aceea, „cine"-le îndoielii nu duce lipsa unui celălalt, pentru că el a apărut, pierzându-și orice ancorare, din condițiile de interlocuțiune ale dialogului. Nu putem spune nici măcar că monologhează, în măsura în care monologul marchează o formă de retragere față de un dialog pe care îl presupune, întrerupându-l.

9. Cititorul obișnuit cu *Excurs asupra metodei* va fi mirat să nu găsească aici faimoasa formulă: *cogito ergo sum*. Ea se găsește totuși în mod implicit în formula: „eu mă îndoiesc, eu sunt". În mai multe feluri: mai întâi, a se îndoi înseamnă a gândi; apoi, „eu

Întrebarea *cine?*, legată mai întâi de întrebarea *cine se îndoiește?*, cunoaște o nouă dimensiune prin raportare la întrebarea *cine gândește?* și, mult mai radical, la *cine există?*. Indeterminarea excesivă a răspunsului – indeterminare provenită din caracterul inițial hiperbolic al îndoielii – explică în mod clar că Descartes, pentru a dezvolta certitudinea obținută, este constrâns să îi asocieze o nouă întrebare referitoare la *ce* anume sunt eu[10]. Răspunsul la această întrebare conduce la o formulă lărgită a *cogito*-ului: „așadar, vorbind cu toată precizia, nu sunt decât ceva care gândește, adică un spirit, un intelect sau o rațiune, care sunt termeni a căror semnificație îmi era necunoscută mai înainte." (p. 28 [21]). Prin întrebarea *ce?*, suntem angajați într-o căutare predicativă, orientată asupra „acestei cunoașteri pe care o am despre mine însumi" (p. 29 [22]) sau, și mai limpede, asupra a „ceea ce ține de natura mea"[11]. În acest punct, *eu*-l pierde pentru totdeauna orice determinare particulară, devenind gândire, adică intelect. Această tendință pe care am putea-o numi epistemologizantă (întărită de celebra dezvoltare din a *Doua Meditație*, cunoscută sub numele de „bucata de ceară") este atenuată printr-o tendință „fenomenologizantă", exprimată în enumerarea care păstrează varietatea reală și interioară a actului de gândire: „Ce este acest ceva care gândește? Adică ceva

---

sunt" este legată de îndoială printr-un „deci", întărit prin toate motivele de îndoială, putându-se deci citi: „pentru a se îndoi, trebuie ca cineva să fie". În sfârșit, prima certitudine nu este de natura sentimentului, este o propoziție: „Astfel că, după ce m-am gândit bine la aceasta, și după ce am examinat cu mare atenție toate lucrurile, trebuie în sfârșit să trag concluzia, și să consider drept un lucru sigur că această propoziție: *Eu sunt, eu exist* este adevărată în mod necesar, de fiecare dată când o pronunț, sau când o concep în mintea mea" (*A Doua Meditație*, p. 26 [19]). Pentru moment, lăsăm deoparte construcția restrictivă: „de fiecare dată când o pronunț..."; ea va juca un rol capital în ceea ce voi numi mai jos criza *cogito*-ului.

10. „Dar nu cunosc încă cu destulă claritate ce sunt, eu cel care sunt sigur că sunt" (*ibid.*). Mai mult: „am recunoscut că sunt, și cercetez ce sunt, eu – cel pe care l-am recunoscut că este" (*ibid.*, p. 28 [21]). Această trecere de la întrebarea *cine?* la întrebarea *ce?* este pregătită printr-un uzaj al verbului „a fi" care oscilează între uzajul absolut „eu sunt, eu exist" și un uzaj predicativ „eu sunt ceva". Ceva, dar ce anume?

11. Aici reîncepe o triere a opiniilor prin intermediul îndoielii metodice, o triere paralelă cu cea din *Prima Meditație*, dar a cărei miză o constituie lista predicatelor ce pot fi atribuite acestui „eu" sigur de existența lui în puritatea lui „eu sunt".

care se îndoiește, care înțelege, care afirmă, care neagă, care vrea, care nu vrea, care își imaginează, și care simte" (*ibid.*). Această enumerare ridică problema identității subiectului, dar în cu totul alt sens decât identitatea narativă a unei persoane concrete. Nu poate fi vorba decât de identitatea într-un fel punctuală, anistorică, a „eu-lui" în diversitatea operațiunilor sale; această identitate este cea a unui *același* care se sustrage alternativei permanenței și schimbării în timp, pentru că *cogito*-ul este imediat[12].

La sfârșitul celei de-a *Doua Meditații*, statutul subiectului reflexiv pare că nu are nimic în comun cu ceea ce, în continuarea cercetărilor noastre, vom numi *locutor*, *agent*, *personaj al narațiunii*, *subiectul imputării morale* etc. Subiectivitatea care se poziționează ea însăși printr-o reflecție asupra propriei sale îndoieli, îndoială radicalizată prin mitul marelui înșelător, este o subiectivitate dezancorată, pe care Descartes, păstrând vocabularul substanțialist al filosofiilor de care credea că se despărțise, încă o mai poate numi *suflet*. De fapt, el vrea să spună tocmai contrariul: ceea ce tradiția numește suflet este de fapt *subiect*, iar acest subiect se reduce la actul cel mai simplu și cel mai gol, care este cel de a gândi. Actul de a gândi, care nu are încă un obiect determinat, este suficient pentru a învinge îndoiala, pentru că îndoiala deja îl conține. Iar cum îndoiala este voluntară și liberă, gândirea se poziționează prin poziționarea îndoielii. „Eu exist gândind" este un adevăr prim tocmai în acest sens, cu alte cuvinte este un adevăr care nu este precedat de nimic.

Or, problema este dacă acest „eu exist gândind" își menține, la Descartes însuși, statutul de adevăr prim cunoscut în mod imediat prin reflecția asupra îndoielii. Așa ar sta lucrurile dacă, în ordinea principiilor, toate celelalte adevăruri ar proveni din certitudinea *Cogito*-ului. Însă obiecția formulată de către Martial Gueroult în *Descartes selon l'ordre des raisons*[13] mi se pare a fi imbatabilă. Certitudinea *Cogito*-ului oferă doar o

12. În acest loc, argumentul merită să fie citat: „Căci este de la sine atât de evident că eu sunt acela care se îndoiește, care înțelege, și care dorește, încât nici nu este necesar aici de a adăuga ceva pentru a explica" (p. 29 [22]). Evidența se referă aici la imposibilitatea de a separa vreunul din aceste moduri de cunoaștere despre mine însumi, deci despre adevărata mea natură.

13. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1953.

dimensiune subiectivă a adevărului; dacă certitudinea are valoare obiectivă, aceasta este o cunoaștere aflată încă sub domnia geniului viclean. Faptul că sufletul meu este inteligență pură este sigur, dar el reprezintă doar o necesitate internă a științei: „Totuși, dacă această știință este, pentru intelectul meu, la fel de sigură precum *Cogito*-ul, ea nu posedă această certitudine decât în interiorul lui, adică pentru eul meu închis în el însuși"[14]. Aceasta fiind dificultatea, se pare că la Descartes „doar demonstrația existenței lui Dumnezeu va face posibilă rezolvarea acestei probleme"[15]. Or, această demonstrație, așa cum este dezvoltată în a *Treia Meditație*, răstoarnă ordinea descoperirii. Dacă *Cogito*-ul ar fi în toate privințele un adevăr prim, doar *ordo cognoscendi* ar fi trebuit să conducă de la eu la Dumnezeu, apoi la esențele matematice, apoi la lucrurile sensibile și la corpuri. Dar demonstrația o răstoarnă în favoarea altei ordini, cea a „adevărului lucrului", sau *ordo essendi*: ordinea sintetică potrivit căreia, Dumnezeu, simplu element de legătură în prima ordine, devine prima verigă. *Cogito*-ul ar fi cu adevărat absolut, în toate privințele, dacă s-ar putea demonstra că nu există decât o singură ordine, cea în care el este cu adevărat primul, și că cealaltă ordine, care îl coboară la rang secund, este derivată din prima. Se pare însă că a *Treia Meditație* răstoarnă ordinea, situând certitudinea *Cogito*-ului într-o poziție subordonată față de veracitatea divină, care este primă potrivit „adevărului lucrului"[16].

14. *Ibid.*, p. 87.

15. *Ibid.*, p. 137.

16. Pentru Descartes, nu este cu siguranță vorba nici de sofism, nici de circularitate. Dar prețul pe care trebuie să-l plătească este considerabil. Argumentul se bazează pe deosebirea între două determinări ale ideilor: în ceea ce privește „ființa lor formală" – adică în calitatea lor de a fi prezente în mine, făcând abstracție de valoarea lor reprezentativă – ele sunt pur și simplu în mine, toate de același rang, fiind în mod egal gândite de mine. În ceea ce privește valoarea lor reprezentativă, numită „ființă obiectivă", ele prezintă grade variabile de perfecțiune: egale când sunt gândite, ele încetează să mai astfel, având în vedere ceea ce ele reprezintă. Cunoaștem urmarea: ideea de perfecțiune, considerată ca sinonimă pentru ideea filosofică de Dumnezeu, se dovedește a fi înzestrată cu un conținut reprezentativ disproporționat în interiorul meu, care este cel al unei ființe imperfecte, condamnată să ajungă la adevăr pe calea dificilă a îndoielii. Aceasta este situația uimitoare: un conținut mai mare decât cel care îl conține. Întrebarea se pune atunci în legătură cu cauza acestei idei: despre toate celelalte idei, pot susține că eu sunt cauza

Ce rezultă de aici pentru *Cogito*-ul însuși? Printr-un fel de repercutare a noii certitudini, adică cea a existenței lui Dumnezeu, asupra celei a *Cogito*-ului, ideea de eu apare ca fiind profund transformată de simplul fapt al recunoașterii acestui Altul care este cauza prezenței în mine a propriei sale reprezentări. *Cogito*-ul ajunge la un rang secund ontologic. Descartes nu ezită să scrie: „într-un anume fel, am în mine mai întâi noțiunea de infinit, și numai după aceea de finit, adică de Dumnezeu mai înainte de a mă avea pe mine însumi" (a *Treia Meditație*, p. 43 [36]). Argumentul trebuie deci să fie împins până la afirmația că, dacă Dumnezeu este *ratio essendi* pentru mine însumi, el devine astfel pentru mine și *ratio cognoscendi*, în măsura în care sunt o ființă imperfectă, o ființă care are lipsuri, pentru că imperfecțiunea legată de îndoială nu este cunoscută decât în lumina ideii de perfecțiune. În a *Doua Meditație*, eu mă cunoșteam ca existent și gânditor, dar nu și ca o natură finită și limitată. Fragilitatea *Cogito*-ului capătă amploare: ea nu este legată doar de imperfecțiunea îndoielii, ci și de precaritatea însăși a certitudinii care a învins îndoiala, în principal de absența sa de durată; singur, eul [*le moi*] *Cogito*-ului este un Sisif condamnat să ridice, clipă de clipă, stânca certitudinii sale pe culmea abruptă a îndoielii. În schimb, pentru că mă menține în viață, Dumnezeu conferă certitudinii eului o permanență care nu vine de la sine. Această simultaneitate riguroasă între ideea de Dumnezeu și ideea de mine însumi, înțeleasă din perspectiva capacității de a produce idei, mă face să afirm că „precum ideea pe care o am despre mine însumi, [ideea de Dumnezeu] este născută și produsă o dată cu mine din clipa în care am fost creat" (p. 48 [41]). Mai bine spus: ideea de Dumnezeu este în mine asemeni amprentei pe care autorul o lasă asupra operei sale, amprentă care asigură asemănarea dintre unul și

---

lor, pentru că ele nu au mai multă ființă decât mine. Pentru ideea de Dumnezeu, eu nu pot fi însă cauza „capabilă". De unde urmează că ea a fost pusă în mine chiar de către ființa pe care această idee o reprezintă. Nu comentez aici nenumăratele dificultăți legate de fiecare etapă a argumentului: dreptul de a deosebi ființa obiectivă a ideilor de ființa lor formală, dreptul de a considera gradele de perfecțiune ale ideii drept proporționale cu ființele astfel reprezentate, dreptul de a-l considera pe Dumnezeu drept cauză a prezenței propriei sale idei în noi. Mă voi îndrepta direct asupra consecințelor care privesc *Cogito*-ul însuși, depășit de această idee de infinit sau de perfecțiune incomensurabilă cu condiția sa de ființă finită.

celălalt. Trebuie atunci să mărturisesc că „eu concep această asemănare (...) prin aceeași facultate prin care mă concep pe mine însumi" (*ibid.*).

Fuziunea dintre ideea de mine însumi și cea de Dumnezeu nu mai poate fi împinsă mai departe. Dar ce rezultă de aici pentru ordinea principiilor? Ea nu mai apare ca o legătură lineară, ci ca o buclă; din această repercutare a punctului de sosire asupra punctului de plecare, Descartes nu vede decât avantajul ei, și anume eliminarea ipotezei perfide a unui Dumnezeu înșelător care ar alimenta îndoiala hiperbolică. Imaginea fantastică a marelui înșelător este învinsă în mine, de îndată ce Altul, care există în mod real și este totalmente veridic, i-a luat locul. Dar pentru noi, ca și pentru primii oponenți ai lui Descartes, problema este dacă Descartes, conferind circularitate ordinii principiilor, nu cumva a transformat într-un cerc vicios demersul de a smulge *Cogito*-ul, adică *eu*-l, din solitudinea sa originară.

În acest caz, pare că se deschide o alternativă: sau *Cogito*-ul are valoare de fundament, dar este un adevăr neproductiv din care nu decurge nimic fără a afecta ordinea principiilor; sau ideea de perfecțiune este temeiul *Cogito*-ului, în condiția sa de ființă finită, iar adevărul prim își pierde valoarea de prim fundament.

Posteritatea lui Descartes a transformat această alternativă în dilemă: pe de o parte Malebranche și, în special, Spinoza, reflectând la consecințele răsturnării efectuate în a *Treia Meditație*, nu au mai văzut în *Cogito* decât un adevăr abstract, incomplet, lipsit de orice importanță. În această privință, Spinoza este cel mai coerent: în cadrul *Eticii*, doar discursul despre substanța infinită are valoare de fundament. *Cogito*-ul nu doar că regresează la un rang secund, dar pierde și formularea sa la prima persoană; în cartea a doua a *Eticii*, sub a doua axiomă, putem astfel citi: „Omul gândește"[17]. Această formulă lapidară este precedată de o axiomă – axioma I – care subliniază mai bine caracterul subordonat al celei de-a doua axiome: „Esența omului nu include existența necesară, adică se poate, în ordinea naturii, ca un om sau altul să existe, după cum se poate să nu existe."[18].

17. B. Spinoza, *Etica*, cartea a II-a, trad. și note Al. Posescu, București, Humanitas, 2006, p. 51.

18. *Ibid.*

Problematica sinelui se îndepărtează de orizontul filosofic. Pe de altă parte, pentru întreg curentul idealist, prin Kant, Fichte și Husserl (cel puțin cel din *Meditațiile carteziene*), singura interpretare coerentă a *Cogito*-ului este cea potrivit căreia pretinsa certitudine a existenței lui Dumnezeu este marcată de aceeași amprentă de subiectivitate ca și certitudinea propriei mele existențe; garanția garanției pe care o constituie veracitatea divină nu reprezintă atunci decât o anexă a primei certitudini. Dacă așa stau lucrurile, *Cogito* nu este un prim adevăr urmat de un al doilea și de un al treilea etc., ci fundamentul care se fondează pe el însuși, de necuprins în toate judecățile, nu doar empirice, ci și transcendentale. Pentru a evita căderea într-un idealism subiectivist, „eu gândesc" trebuie să fie lipsit de orice rezonanță psihologică, și cu atât mai mult de orice referință autobiografică. El trebuie să devină un „eu gândesc" kantian, despre care *Deducția transcendentală* afirmă că „trebuie să poată însoți toate reprezentările mele". Problematica sinelui reiese de aici cu un sens mai puternic, dar cu prețul pierderii raportului său cu persoana care vorbește, cu acest *eu-tu* al interlocuțiunii, cu identitatea unei persoane istorice, cu sinele responsabilității. Dar exaltarea *Cogito*-ului trebuie să fie oare plătită cu acest preț? Modernitatea îi datorează lui Descartes cel puțin faptul de a fi fost situată înaintea unei alternative atât de redutabile.

2. Cogito-*ul fragmentat*

Cogito fragmentat: acesta ar putea fi titlul emblematic al unei tradiții, fără îndoială mai puțin continuă decât cea a *Cogito*-ului, dar a cărei virulență ajunge la apogeu odată cu Nietzsche, făcând din acesta oponentul privilegiat al lui Descartes.

Pentru a înțelege atacul lui Nietzsche împotriva *Cogito*-ului cartezian, în special în fragmentele din ultima perioadă, ar fi util să revenim asupra câtorva scrieri contemporane cu *Nașterea tragediei*, unde pledoaria împotriva retoricii urmărește să submineze pretenția filosofiei de a se ridica la rangul de știință, în sensul de disciplină a fundamentului[19].

19. În această privință, două texte merită atenția noastră: primul face parte dintr-un *Curs de retorică* predat la Basel, în timpul trimestrului de iarnă 1872-1873

Atacul împotriva pretenției fundaționale a filosofiei se bazează pe critica limbajului în care se exprimă filosofia. Or, trebuie recunoscut că, în afară de Herder, filosofia subiectivității a făcut total abstracție de factorul mediator al limbajului din argumentele referitoare la „eu sunt" și „eu gândesc". Punând accentul asupra acestei dimensiuni a discursului filosofic, Nietzsche scoate la lumină strategiile retorice ascunse, uitate și chiar refulate și respinse în mod ipocrit, în numele caracterului imediat al reflecției.

Cursul de retorică prezintă o idee originală potrivit căreia tropii – metafora, sinecdoca, metonimia – nu constituie niște ornamente adăugate în plus unui discurs care, de drept, este literal și nefigurativ, ci sunt inerente funcționării primare a limbajului. În acest sens, nu există o „naturalitate" non-retorică a limbajului. Acesta este în întregime figurativ[20].

În „Despre adevăr și minciună în sens extra-moral"[21] (vara lui 1873), paradoxul unui limbaj care este în întregime figural, și prin urmare, înșelător, este împins și mai departe. Paradox, într-un dublu sens: în primul rând, prin faptul că viața – înțeleasă aparent într-un sens referențial și nu figural – este considerată, încă de la primele rânduri, ca sursă a poveștilor prin care ea se conservă. Apoi, prin faptul că propriul discurs al lui Nietzsche despre adevăr ca minciună ar trebui să fie prins în abisul paradoxului mincinosului. Dar Nietzsche este cu adevărat gânditorul care a asumat până la capăt acest paradox, aspect scăpat din vedere de comentatorii care consideră apologia Vieții, a Voinței de putere, ca o revelație a unui nou imediat ce vine să înlocuiască, cu aceleași pretenții fundaționale, *Cogito*-ul. Nu vreau să spun prin aceasta că Nietzsche, în efortul său de a

(vol. V al ediției Kröner-Musarion). Al doilea text, intitulat *Despre adevăr și minciună în sens extra-moral*, trebuia să apară într-o lucrare care s-ar fi numit *Das Philosophenbuch – Cartea filosofului* – și care ar fi servit drept anexă teoretică la *Nașterea tragediei*.

20. *Cursul de retorică* citează favorabil o afirmație a scriitorului Jean-Paul din *Vorschule der Aesthetik* care conchide în acești termeni: „Astfel, în ceea ce privește relațiile spirituale, orice limbaj este un dicționar de metafore ofilite". Dintre toți tropii, cea preferată este metafora, fără ca metonimia – înlocuirea unui cuvânt printr-un altul – să fie totuși eclipsată: în fragmentele din *Voința de putere*, înlocuirea efectului prin cauză (*metalepsis*) va deveni mecanismul principal al sofismului disimulat în *Cogito*.

21. Fr. Nietzsche, „Despre adevăr și minciună în sens extra-moral", în *Opere complete*, vol. 2, trad. S. Dănilă, Timișoara, Hestia, 1998.

depăși nihilismul, nu ar fi avut în vedere o astfel de *reconstrucție*. Dar este important ca aceasta din urmă să rămână la discreția gestului de deconstrucție la care este supusă metafizica de dinainte. În acest sens, dacă argumentul împotriva *Cogito*-ului poate fi interpretat ca o extindere asupra *Cogito*-ului însuși a argumentului cartezian al geniului viclean, în numele caracterului figural și înșelător al oricărui limbaj, nu este însă sigur că Nietzsche, plasându-se el însuși în paradoxul mincinosului, a reușit să-și ferească propria sa filosofie de efectul de deconstrucție amorsat prin interpretarea retorică a oricărei filosofii.

Paradoxul inițial este cel al unei „iluzii" ce servește drept „expedient" în numele conservării vieții[22]. Dar natura însăși este cea care l-a lipsit pe om de puterea de a descifra această iluzie: „Cheia a azvârlit-o"[23]. Cu toate acestea, Nietzsche crede că deține această cheie, și anume funcționarea iluziei ca *Verstellung*. Este important să păstrăm pentru acest procedeu sensul de deplasare; el mai are și semnificația de disimulare, pentru că numește secretul funcționării nu doar lingvistice, ci și propriu-zis *retorice* a iluziei. Revenim astfel la situația din dialogul platonician *Cratylos* și la confruntarea de care vorbește dialogul socratic între o origine „naturală" și o origine „convențională" a numirii lucrurilor prin cuvinte. Nietzsche nu ezită: modelul – dacă îndrăznim să-i spunem așa – este mincinosul care folosește în mod abuziv limbajul prin mișcări de „substituții voluntare și inversiuni de nume" (*ibid.*). Dar, tot așa cum limbajul figurativ, în textul precedent, nu mai putea fi opus unui oarecare limbaj literal, limbajul mincinosului nu mai are nici el ca referință un limbaj nemincinos, pentru că limbajul este în această calitate un rezultat al acestor substituții și inversiuni[24].

---

22. Despre intelectul uman se spune că ține de natură, ca apanaj al unui animal care a inventat inteligența: „Căci pentru acel intelect nu există nicio misiune care să iasă din limitele vieții omenești." (*Ibid.*, p. 557).

23. *Ibid.*, p. 558.

24. De unde și declarația pronunțată pe un ton solemn: „Așadar, ce este adevărul? O armată de metafore, metonimii, antropomorfisme în mișcare, pe scurt, o sumă de relații umane care, prin poezie și retorică, au fost exacerbate, transpuse, împopoțonate și, după o lungă întrebuințare, par definitive, canonice și obligatorii: adevărurile sunt iluzii de care am uitat ce sunt, niște metafore tocite și lipsite de forță concretă, niște monede care și-au pierdut efigia, iar acum sunt considerate metal, nu monede." (*Ibid.*, p. 560).

În ce sens este vizat aici *Cogito*-ul cartezian, cel puțin în mod indirect? În sensul că el nu poate constitui o excepție de la îndoiala generalizată, în măsura în care aceeași certitudine care acoperă „eu exist", „exist gândind", realitatea formală a ideilor și, în sfârșit, valoarea lor de reprezentare, este afectată de tipul de reducție tropologică precizată aici. Așa cum îndoiala lui Descartes venea din confuzia presupusă între vis și starea de veghe, tot așa cea a lui Nietzsche vine din indistincția mai hiperbolică între minciună și adevăr. Tocmai de aceea *Cogito*-ul trebuie să cadă victimă acestei versiuni hiperbolice a geniului viclean, pentru că acesta din urmă nu putea cuprinde tocmai instinctul de adevăr. Or, tocmai el devine acum „enigmatic". Geniul viclean se dovedește aici mai șiret decât *Cogito*-ul. În ceea ce privește propria filosofie a lui Nietzsche, ea sau se sustrage acestei domnii universale a lui *Verstellung* – dar prin ce viclenie superioară ar scăpa ea din sofismul mincinosului – sau îi cade victimă – dar cum s-ar mai explica atunci tonul de revelație cu care sunt anunțate voința de putere, supraomul și întoarcerea eternă a aceluiași? Această dilemă, care nu pare să-l fi împiedicat pe Nietzsche să gândească și să scrie, a fost asumată de comentatorii săi împărțiți în două câmpuri: cei fideli și cei ironici[25].

Reducția tropologică[26] numită mai sus constituie o cheie foarte utilă pentru interpretarea criticii frontale a *Cogito*-ului ce se regăsește în fragmentele din *Nachlass*, dispersate între 1882 și 1884[27]. Alegerea fragmentelor cu un conținut marcat anti-*Cogito* nu lasă să se vadă, bineînțeles,

25. Comentatorii francezi se situează mai degrabă în al doilea câmp, însoțiți de Paul de Man prin eseul său „Rhetoric of Tropes" (în *Allegories of Reading*, New Haven, Londra, Yale University Press, 1979, p. 103-118).

26. Într-un studiu consacrat exclusiv operei lui Nietzsche, această reducție tropologică ar trebui completată cu reducția genealogică care operează în *Genealogia moralei*. Am regăsi aici o reunire a simptomatologiei medicale și a descifrării textuale. Critica conștiinței (morale), de la sfârșitul acestei lucrări, ne va oferi ocazia de a recunoaște meritele acestui text important.

27. În marea ediție *in-octavo*, apărută înaintea ediției Colli-Montinari, aceste fragmente erau regrupate în secțiunea a III-a a unei lucrări care nu văzuse lumina tiparului și căreia îi fusese acordat, imprudent, titlul de *Voința de putere* (trad. rom. C. Baciu, Oradea, Aion, 1999). Aceste fragmente sunt astăzi așezate în ordine cronologică în ediția critică Colli-Montinari; vezi Fr. Nietzsche, *Opere complete*, trad. rom. S. Dănilă, Timișoara, Hestia).

decât o mică parte din acest șantier uriaș în care critica creștinismului stă alături de elaborarea temelor enigmatice ale voinței de putere, supraomului și eternei reîntoarceri. Dar selecția riguroasă practicată aici este fidelă intenției mele de a arăta în anti-*Cogito*-ul lui Nietzsche nu o inversare a *Cogito*-ului cartezian, ci anihilarea întrebării înseși la care se presupunea că *Cogito*-ul aducea un răspuns absolut.

În ciuda caracterului fragmentar al acestor aforisme îndreptate împotriva *Cogito*-ului, constelația pe care o configurează ne permite să vedem în ele exercițiile riguroase ale unei îndoieli hiperbolice al cărui geniu viclean ar fi chiar Nietzsche. Să luăm drept exemplu acest fragment din noiembrie 1887 – martie 1888[28]: „Eu afirm [*ich halte*] caracterul fenomenal chiar al lumii *interioare*: tot ceea ce ne devine *conștient* a fost în prealabil prelucrat, simplificat, interpretat, – procesul *real* al 'percepției' interne, *asocierea cauzală* dintre gânduri, sentimente, dorințe, dintre subiect și obiect ne sunt complet ascunse – fiind, poate, o pură imaginație"[29].

A proclama astfel caracterul fenomenal al lumii interioare înseamnă, mai întâi, ca aceasta să fie acordată la lumea așa-zis exterioară, a cărei fenomenalitate nu înseamnă în niciun caz o obiectivitate în sens kantian, ci mai exact „aranjare, simplificare, schematizare, interpretare". Pentru a înțelege

28. Fr. Nietzsche, *Voința de putere*, trad. și pref. C. Baciu, Oradea, Aion, 1999, fr. 477, p. 312.

29. Să citim și continuarea: „Față de această 'lume *interioară* aparentă' au fost întrebuințate aceleași forme și procedee ca și față de lumea 'exterioară'. Niciodată nu descoperim 'fapte': plăcerea și neplăcerea sunt fenomene târzii și deduse prin intelect... 'Cauzalitatea' ne scapă; a presupune o legătură nemijlocită, cauzală între gânduri, așa cum face logica – reprezintă rezultatul celei mai primitive și mai ignorante observații. Între două gânduri își fac jocul *toate afectele posibile*: însă mișcările sunt prea rapide, fapt pentru care noi nu le *sesizăm*, le *contestăm*... 'Gândirea', așa cum o postulează teoreticienii cunoașterii, nu apare deloc: ea este o ficțiune cu totul arbitrară obținută prin abstragerea unui element din proces și omiterea tuturor celorlalte, o potrivire artificială în scopul de a da impresia inteligibilității... 'Spiritul', *ceva care gândește*: pe cât posibil 'spiritul absolut, imaculat, *pur*' – această concepție este cel de-al doilea rezultat la care ajunge falsa introspecție ce crede în gândire: aici este imaginat, *mai întâi*, un act ce nu apare câtuși de puțin, 'gândirea', iar *în al doilea rând* un substrat al subiectului în care își au exclusiv originea actele acestei gândiri: ceea ce înseamnă că *atât actul, cât și actantul sunt simple plăsmuiri.*" (*Ibid.*, p. 313).

acest aspect, trebuie să avem în minte atacul împotriva pozitivismului; acolo unde acesta susţine că nu există decât *fapte*, Nietzsche afirmă: „nu există fapte, ci doar interpretări". Extinzând critica asupra aşa-zisei „experienţe interne", Nietzsche anihilează în principiu caracterul de excepţie de care se bucură *Cogito*-ul în ceea ce priveşte îndoiala pe care Descartes o îndrepta împotriva deosebirii dintre lumea visului şi lumea stării de veghe. A asuma fenomenalitatea lumii interioare înseamnă în plus a acorda conexiunea experienţei interioare la „cauzalitatea" externă, care este şi ea o iluzie care disimulează jocul forţelor sub stratagema ordinii. Mai înseamnă şi a stabili o unitate cu adevărat arbitrară, această ficţiune numită „gândire", diferită de multiplicitatea abundentă a instinctelor. În sfârşit, mai înseamnă şi a concepe un „substrat al subiectului", în care actele de gândire şi-ar avea originea. Această ultimă iluzie este şi cea mai perfidă, pentru că pune în joc, în relaţia dintre actor şi acţiunea lui, tipul de inversiune între efect şi cauză, pe care l-am legat mai sus de tropul metonimiei, sub figura lui *metalepsis*. Astfel, noi considerăm drept cauză, cu titlu de „eu", ceea ce este efectul propriului său efect. Argumentul nu este valabil în mod evident decât dacă cauzalitatea, adică o anumită discursivitate, este inclusă sub aşazisa certitudine imediată a *Cogito*-ului. În exerciţiul îndoielii hiperbolice, pe care Nietzsche îl duce la apogeu, *eu*-l nu apare ca fiind interior *Cogito*-ului, ci ca o interpretare de tip cauzal. Ne reîntâlnim aici cu argumentul nostru tropologic anterior: într-adevăr, a situa o substanţă *sub Cogito* sau o cauză *în spatele* lui, „nu este decât o simplă obişnuinţă gramaticală, aceea de a lega un agent de fiecare acţiune". Avem de-a face din nou cu „inversiunea cuvintelor", denunţată douăzeci de ani mai devreme.

Nu insist mai mult asupra acestor argumente în care nu trebuie să vedem, după părerea mea, nimic altceva decât un exerciţiu de îndoială hiperbolică împins mai departe decât cel al lui Descartes, întors împotriva certitudinii înseşi pe care acesta din urmă credea că o poate sustrage îndoielii. Cel puţin în aceste fragmente, Nietzsche nu spune altceva decât că *se îndoieşte mai bine decât Descartes*. *Cogito* este şi el îndoielnic. Tocmai în acest mod hiperbolic înţeleg formulări precum: „ipoteza mea, subiectul ca multiplicitate". Nietzsche nu afirmă în mod dogmatic – deşi se mai întâmplă acest lucru – că subiectul *este* multiplicitate: el *probează* această idee; el se joacă într-un anumit fel cu ideea unei multiplicităţi de subiecţi

care se confruntă între ei, ca tot atâtea „celule" răzvrătite împotriva instanței conducătoare. El dovedește astfel că nimic nu rezistă ipotezei celei mai fantastice, cel puțin atât timp cât rămânem în interiorul problematicii definite prin căutarea unei certitudini care ar garanta în mod absolut împotriva îndoielii.

3. *Către o hermeneutică a sinelui*

Subiect exaltat, subiect umilit: se pare că abordarea problemei subiectului se face mereu printr-o astfel de răsturnare din „pentru" în „contra"; de unde ar trebui trasă concluzia că *eu*-l filosofiilor subiectului este *atopos*, fără un loc asigurat în discurs. Însă în ce măsură se poate spune despre hermeneutica sinelui, pusă aici în aplicare, că ocupă un loc epistemic (și ontologic, cum vom spune în al zecelea studiu) situat dincolo de această alternativă a *Cogito*-ului și a anti-*Cogito*-ului?

O survolare rapidă a celor nouă studii care constituie propriu-zis hermeneutica sinelui poate oferi cititorului o idee sumară despre modul în care discursul filosofic răspunde, la nivel conceptual, celor trei caracteristici gramaticale menționate mai sus, și anume folosirea lui „se" și a lui „sine" în cazuri indirecte, dedublarea lui același potrivit registrului lui *idem* și lui *ipse*, corelația dintre sine și altul decât sine. Acestor trei caracteristici gramaticale le corespund trei caracteristici majore ale hermeneuticii sinelui, și anume: deturul reflecției prin analiză, dialectica *ipseității* și a faptului-de-a-fi-același, și, în sfârșit, cea a ipseității și a alterității. Aceste trei caracteristici ale hermeneuticii sunt descoperite progresiv, potrivit ordinii în care tocmai au fost enumerate, în urma studiilor care alcătuiesc această lucrare. Vom da o formă interogativă acestei perspective, introducând prin întrebarea *cine?* toate afirmațiile referitoare la problematica sinelui, conferind aceeași amplitudine întrebării *cine?* și răspunsului – *sinele*. Patru părți corespund astfel celor patru modalități de interogare: cine vorbește? cine acționează? cine povestește despre sine? cine este subiectul moral al imputării? Să le privim acum mai în detaliu.

Prima parte (studiile I și II) ține de o *filosofie a limbajului*, sub dublul aspect al unei semantici și al unei pragmatici. Încă de la aceste prime studii,

cititorul va fi confruntat cu o încercare de a include în hermeneutica sinelui, moștenitoare, după cum am văzut, a dezbaterilor din cadrul filosofiei europene – numită în mod bizar continentală de către moștenitorii unei filosofii care a fost mai întâi... insulară – fragmente importante din filosofia analitică de limbă engleză. Aceste împrumuturi, care vor fi continuate în a doua și a treia parte, nu sunt arbitrare; ele nu sunt rezultatul vreunei voințe *a priori* de adaptare reciprocă a două tradiții cel puțin străine una alteia; cu atât mai puțin sunt ele dovada unei ambiții nebunești de a uni cu forța două familii de spirit care se cunosc destul de puțin. *Recursul la analiză*, în sensul dat acestui termen de către filosofia analitică, *este prețul care trebuie plătit pentru o hermeneutică ce este caracterizată de statutul indirect al poziționării sinelui*. Prin această primă caracteristică, hermeneutica apare ca o filosofie a deturului: ocolul prin filosofia analitică mi s-a părut pur și simplu cel mai bogat în promisiuni și rezultate. Însă impulsul vine cu adevărat din partea întrebării *cine?*. Ea este cea care se împarte în două întrebări gemene: *despre cine* se vorbește când persoana este referențial desemnată ca diferită de lucruri? Și *cine* vorbește, desemnându-se pe sine ca locutor (dând cuvântul unui interlocutor)?

A doua parte (studiile III și IV) ține de o *filosofie a acțiunii*, în sensul restrâns pe care acest termen îl are în filosofia analitică. Această parte se află într-un raport complex cu precedenta; într-un sens, aceasta din urmă servește drept *organon*, în măsura în care despre acțiune se vorbește prin enunțuri, deci propoziții, mai exact cu ajutorul verbelor și propozițiilor de acțiune, dar și în măsura în care agentul acțiunii se desemnează ca cel care acționează în actele de discurs. Într-un alt sens, partea a doua o anexează pe prima, în măsura în care actele de discurs sunt ele însele niște acțiuni și în măsura în care, prin implicație, locutorii sunt și cei care acționează. Întrebarea *cine vorbește?* și întrebarea *cine acționează?* vor apărea astfel ca fiind strâns legate. Tot aici, cititorul va fi invitat să ia parte la o confruntare constructivă între filosofia analitică și hermeneutică. Într-adevăr, teoria analitică a acțiunii este cea care va conduce marele detur prin întrebarea *ce?* și întrebare *de ce?*, cu riscul de a nu mai putea urmări până la capăt mișcarea de reîntoarcere la întrebarea *cine?* – *cine* este agentul acțiunii? Să repetăm că aceste lungi ocoluri ale analizei sunt caracteristice stilului indirect al unei hermeneutici a sinelui, opus față de revendicarea caracterului imediat al *Cogito*-ului.

Acest tip de concurență între filosofia analitică și hermeneutică reapare în partea a treia (studiile V și VI), unde problema *identității personale* este formulată în punctul de intersecție a două tradiții filosofice. Problema identității, legată de cea a temporalității, va fi reluată din locul în care am lăsat-o în *Temps et Récit* [*Timp și Povestire*] III, sub titlul de „identitate narativă", dar cu forțe noi oferite de analiza identității personale în funcție de criterii obiective de identificare. Concurența între două tradiții filosofice, despre care tocmai am vorbit, va fi supusă arbitrajului dialecticii între identitatea-*idem* și identitatea-*ipse*, din care am făcut, odată cu caracterul reflexiv al sinelui, a doua caracteristică gramaticală a acestuia. Cu ajutorul acestei noi dezvoltări a temei identității narative, conceptul de acțiune – pentru care, reamintim, povestirea constituie *mimesis*-ul – va acoperi amplitudinea sensului pe care îl putea avea conceptul aristotelic de *praxis*, spre deosebire de delimitările drastice – dar justificate prin intenția analizei – la care semantica acțiunii va fi supus acțiunea umană în partea precedentă. În același timp și în mod corelativ, subiectul acțiunii povestite va ajunge să corespundă cu conceptul mai larg de *om ce acționează și suferă*, pe care întreprinderea noastră analitic-hermeneutică îl poate descoperi.

A patra parte (studiile VII, VIII și IX) va urmări să propună un ultim detur prin determinările *etice* și *morale* ale acțiunii, raportate la predicatele *bun* și respectiv *obligatoriu*. Vom scoate astfel la iveală dimensiunile cu adevărat etice și morale ale unui subiect căruia i se poate *imputa* acțiunea, bună sau nu, făcută din datorie sau nu. Dacă primul și al doilea studiu au fost primele în care a fost pus în aplicare procesul de analiză și de reflecție, și dacă al cincilea și al șaselea studiu au pus accentul pe opoziția dintre ipseitate și faptul-de-a-fi-același, în cele trei studii etice, dialectica lui *același* și *altul* își va găsi dezvoltarea filosofică potrivită. La drept vorbind, dialectica *sinelui* și *altuia* nu lipsește din studiile precedente, și nici de altfel cea dintre *ipse* și *idem*. În nicio etapă, sinele nu este separat de altul său. Prin urmare, această dialectică, cea mai bogată dintre toate, așa cum o precizează titlul acestei lucrări, nu își va găsi deplina dezvoltare decât în studiile desfășurate sub semnul eticii și al moralei. *Autonomia* sinelui va apărea aici legată în mod profund de *solicitudinea* pentru aproapele și de *dreptatea* pentru fiecare om în parte.

Survolarea rapidă a studiilor ce alcătuiesc această lucrare oferă o primă idee despre distanța care separă hermeneutica sinelui de filosofiile *Cogito*-ului. A spune *sine* nu este același lucru cu a spune *eu*. *Eu*-l este poziționat [*se pose*] sau este destituit [*est déposé*]. În schimb, *sinele* este implicat reflexiv în operațiuni a căror analiză precede întoarcerea către acest sine. Pe această dialectică a analizei și a reflecției este grefată cea dintre *ipse* și *idem*. În sfârșit, dialectica lui același și altul încununează primele două dialectici. Vom încheia această prefață, subliniind încă două trăsături care se opun categoric nu doar caracterului *imediat* al lui *eu sunt*, ci și ambiției de a-l institui în poziția de fundament ultim. Putem prezenta în mod succint aceste două trăsături complementare, completând astfel imaginea de ansamblu pe care tocmai am schițat-o.

Prima trăsătură privește caracterul *fragmentar* al seriei studiilor noastre. Ea contestă teza *simplicității* de nedescompus a *Cogito*-ului, care se adaugă la cea a caracterului său imediat. Vom vedea că ea respinge teza simplicității reflexive, fără să cadă totuși pradă vertijului *disocierii* sinelui urmată cu încrâncenare de deconstrucția nietzscheană. Să cercetăm deci, cu grijă, cele două aspecte puse în discuție.

Caracterul *fragmentar* al studiilor noastre provine din structura analitico-reflexivă care obligă hermeneutica noastră la detururi dificile în care ne vom angaja încă din primul studiu. Introducând problematica sinelui prin întrebarea *cine?*, am generat o reală polisemie inerentă acestei întrebări: cine vorbește despre ce? cine ce face? despre cine și despre ce se povestește? cine este responsabil moral pentru ce?. Tot atâtea moduri diferite în care se spune *cine?*. Or, aceste moduri diferite de a formula întrebarea *cine?* nu se pot sustrage unei anumite contingențe a interogării, contingență legată de cea a decupajelor pe care le oferă simultan gramatica limbilor naturale (am dat un exemplu încă din primele rânduri ale acestei prefețe), uzajul discursului comun și, în sfârșit, apariția interogației filosofice de-a lungul istoriei. Hermeneutica este aici redată istoricității interogării, de unde rezultă fragmentarea artei de a interoga[30].

30. Această fragmentare explică de ce am preferat titlul de *studiu* celui de capitol, având în vedere că fiecare dintre cercetările noastre constituie o parte completă, ce permite cititorului să se alăture cercetării noastre în orice etapă.

În schimb, această fragmentare este ferită, printr-o unitate tematică, de o diseminare care ar reduce discursul la tăcere. Într-un sens, se poate spune că aceste studii, în întregul lor, au drept unitate tematică *acțiunea umană*, și că noțiunea de acțiune dobândește, de-a lungul studiilor, o extensiune și o concreteţe mereu crescândă. În această privință, filosofia care rezultă din această lucrare ar merita să fie numită o filosofie practică și să fie receptată ca „filosofie secundară", în sensul pe care Manfred Riedel l-a dat acestui termen[31], după eșecul *Cogito*-ului de a se constitui în filosofie primă și de a rezolva problema fundamentului ultim. Dar unitatea pe care preocuparea pentru acțiunea umană o conferă studiilor noastre nu este unitatea pe care un fundament ultim ar acorda-o unei serii de discipline derivate. Este vorba mai degrabă de o unitate exclusiv *analogică* între înțelesurile multiple ale termenului *a acționa*, a cărui polisemie este impusă, după cum tocmai am spus-o, prin varietatea și contingența întrebărilor care pun în mișcare analizele ce reconduc la reflecția asupra sinelui[32].

A vorbi doar despre unitate analogică înseamnă a spune prea mult, în măsura în care poate apărea o ezitare în privința alegerii termenului prim sau unic de referință. Sensul prim al acțiunii umane constă oare în autodesemnarea unui subiect vorbitor? Sau în putința-de-a-face a agentului acțiunii? Sau în imputarea morală a acțiunii? Fiecare dintre aceste răspunsuri este justificat în felul său. Ni se va obiecta că, de-a lungul cercetării ajungem să impunem diversității studiilor noastre despre acțiune, un ritm ternar: *a descrie*, *a povesti*, *a prescrie*. După cum vom vedea la momentul potrivit, acest ternar ne permite să-i acordăm abordării narative – care, în *Temps et Récit* III, situa conceptul de identitate narativă pe un fel de culme – o funcție de tranziție și de legătură între descrierea care predomină în filosofiile analitice ale acțiunii și prescrierea care desemnează, printr-un

31. M. Riedel, *Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

32. Introducând aici termenul de unitate analogică, fac aluzie la problema ridicată de seria categoriilor ființei la Aristotel și de interpretarea pe care scolasticii au dat-o referinței unei serii întregi la un termen prim (*pros hen*) care ar fi *ousia*, tradusă în latină prin *substantia*. Bineînțeles, noi aplicăm termenul de unitate analogică într-un alt câmp problematic. Vom reveni asupra acestui aspect în al zecelea studiu.

termen generic, toate caracteristicile acțiunii pornind de la predicatele „bun" și „obligatoriu". Dar această ordonare nu are decât o funcție didactică, urmărind să îl ghideze pe cititor în parcurgerea polisemiei acțiunii. Această funcție didactică nu împiedică însă ca ternarul să fie citit într-o ordine diferită, potrivit întrebării formulate. Nicio abordare nu are întâietate în toate privințele.

Perplexitatea creată prin acest stil fragmentar nu dispare în studiul final despre care nu am spus încă nimic și al cărui caracter *exploratoriu* îl subliniez încă de pe acum. În acest studiu în stil ontologic, este pusă în discuție unitatea analogică a acțiunii. Ne vom întreba dacă, pentru a aborda acțiunea umană drept un *mod de ființă* fundamental, hermeneutica poate să se bazeze pe resursele ontologiei trecutului care, într-un fel anume, ar fi trezite, eliberate și regenerate prin acest raport. Ne vom întreba, în mod esențial, dacă larga polisemie a termenului „ființă", potrivit lui Aristotel, face posibilă revalorizarea semnificației ființei în calitate de act și potență, asigurând astfel unitatea analogică a acțiunii printr-o semnificație ontologică stabilă. Dar mai exact, această reevaluare a unei semnificații a ființei, prea des sacrificată în favoarea ființei-substanță, nu poate fi făcută decât pe fundalul unei pluralități mai radicale decât oricare alta, și anume cea a semnificațiilor ființei. Mai mult, va reieși foarte repede că ontologia ființei și a putinței deschide, la rândul său, un spațiu de variații de sens greu de determinat de-a lungul expresiilor sale istorice multiple. În sfârșit, și în mod special, dialectica lui același și altul, reajustată pe măsura hermeneuticii noastre a sinelui însuși și a altului său, va împiedica închiderea ontologiei actului și a potenței într-o tautologie. Polisemia alterității, pe care o vom prezenta în al zecelea studiu, va imprima întregii ontologii a acțiunii pecetea diversității de sens care zădărnicește ambiția de fundare ultimă caracteristică filosofiilor *Cogito*-ului.

O ultimă trăsătură va sublinia distanța dintre hermeneutica noastră și filosofiile *Cogito*-ului. Ea privește tipul de *certitudine* la care prima poate pretinde și care o deosebește categoric de cea legată de pretenția de autofundare a filosofiilor *cogito*-ului. Vom vedea cum conceptul de *atestare* apare încet de-a lungul primelor studii, apoi mai viguros în studiile de mijloc, și în sfârșit dezvoltându-se pe deplin în ultimele studii – concept prin care urmărim să caracterizăm modul aletic (sau veritativ) al stilului

propriu cuplării analizei și reflecției, dar și recunoașterii diferenței între ipseitate și faptul-de-a-fi-același, și desfășurării dialecticii sinelui și altuia – pe scurt, proprie hermeneuticii sinelui considerată în tripla sa alcătuire. În opinia noastră, atestarea definește tipul de certitudine pe care îl poate reclama hermeneutica, nu doar prin raportare la exaltarea epistemică a *Cogito*-ului pornind de la Descartes, dar și la umilirea acestuia la Nietzsche și continuatorii săi. Atestarea pare că pretinde mai puțin decât una și mai mult decât alta. De fapt, comparată una cu cealaltă, și ea este cu adevărat *atopos*.

Pe de o parte, atestarea se opune într-adevăr mai mult certitudinii pe care o reclamă *Cogito*-ul decât criteriului de verificare al cunoștințelor obiective. Deturul prin analiză stabilește mai exact modul indirect și fragmentar al oricărei reîntoarceri la sine. În acest sens, verificarea este inclusă în procesul reflexiv ca un moment epistemic necesar. Dar atestarea se opune în mod fundamental conceptului de *episteme*, de știință, înțeleasă în sensul de cunoaștere ultimă și autofondatoare. Și tocmai la nivelul acestei opoziții, ea pare să pretindă mai puțin decât certitudinea legată de fundarea ultimă. Într-adevăr, atestarea apare mai întâi ca un fel de credință. Dar nu este o credință doxică, în sensul în care *doxa* – credința – are o prestanță mai mică decât *episteme* – știința, sau mai bine spus, cunoașterea. În timp ce credința doxică face parte din gramatica lui „eu cred că", atestarea ține de cea a lui „eu cred în". Prin aceasta, ea se apropie de mărturie, după cum ne reamintește etimologia, în măsura în care tocmai *în* cuvintele martorului credem. Nu putem invoca o instanță epistemică mai elevată decât cea a credinței sau, dacă vrem, a *crezării* [*créance*] legată de tripla dialectică a reflecției și a analizei, a ipseității și a faptului-de-a-fi-același, a sinelui și a altuia decât sinele.

Acestei prime abordări a atestării i s-ar putea obiecta că se îndepărtează mai puțin decât pare de certitudinea *Cogito*-ului: hiperbola geniului viclean nu a situat oare problematica adevărului prim în dimensiunea înșelării și veracității? Și oare nu pe temeiul unui Dumnezeu veridic se bazează întreg edificiul cartezian al cunoașterii? Acest lucru este pe deplin adevărat: în acest sens, problematica atestării își găsește una din sursele sale în problematica carteziană a Dumnezeului înșelător. Dar atestarea nu pretinde pentru ea însăși caracterul de garanție, legat de *Cogito* prin

intermediul pretinsei demonstrații a existenței lui Dumnezeu, garanție care în cele din urmă resoarbe veracitatea în adevăr, în sensul tare de cunoaștere teoretică autofondatoare. În această privință, atestării îi lipsește această garanție și hipercertitudinea legată de aceasta din urmă. Celelalte caracteristici ale hermeneuticii menționate mai sus confirmă slăbiciunea atestării în ceea ce privește orice pretenție de fundare ultimă: fragmentarea care urmează polisemiei întrebării *cine?*, contingența interogării ca atare care rezultă, să repetăm acest lucru, atât din istoria sistemelor filosofice, cât și din gramatica limbilor naturale și din uzajul discursului comun – pentru a nu spune nimic despre caracterul deseori aporetic al multor analize ce urmează – conferă atestării o fragilitate specifică la care se adaugă vulnerabilitatea unui discurs conștient de lipsa sa de fundare. Această vulnerabilitate reiese în mod clar sub amenințarea permanentă venită din partea *suspiciunii*, având în vedere că suspiciunea este contrariul specific al *atestării*. Înrudirea dintre atestare și mărturie este aici confirmată: nu există martor „adevărat", fără să existe altul „mincinos". Împotriva unei mărturii mincinoase nu există alt recurs decât altă mărturie mai credibilă; iar împotriva suspiciunii nu există alt recurs decât o atestarea mai *fiabilă*.

Pe de altă parte, iar aici atestarea se luptă pe frontul opus al *Cogito*-ului umilit – crezarea este de asemenea (și, ar trebui să spunem, cu toate acestea) un tip de *încredere*, după cum sugerează expresia de „atestare fidelă". Crezarea este și încredere. Acesta va fi unul din leitmotivele analizei noastre: atestarea este în mod fundamental atestare *de* sine. Această încredere va fi rând pe rând încredere în putința de a spune, în putința de a face și, în sfârșit, în putința de a răspunde unei acuzații printr-un acuzativ: iată-mă!, potrivit unei expresii dragi lui Lévinas. În acest stadiu, atestarea va fi o atestare a ceea ce numim în mod obișnuit conștiință morală, luată în sensul ei obișnuit, și care în germană se spune mai exact *Gewissen* (mai bine decât termenul francez de conștiință, care traduce *Bewusstsein*, dar la fel de bine și *Gewissen* – *Gewissen* german amintește de înrudirea sa semantică cu *Gewissheit* sau certitudinea). Iar dacă acceptăm că problematica acțiunii constituie unitatea analogică sub care sunt strânse laolaltă toate cercetările noastre, atestarea poate fi definită ca *asigurarea de a fi sine însuși acționând și suferind*. Această asigurare rămâne ultimul recurs împotriva oricărei suspiciuni; chiar dacă ea este de fiecare dată primită, într-un

anume fel, de la un altul, ea rămâne atestare *de sine*. Iar această atestare de sine este cea care, la toate nivelurile – lingvistic, praxiologic, narativ, prescriptiv – va evita ca întrebarea *cine?* să fie înlocuită prin întrebarea *ce?* sau întrebarea *de ce?*. În mod invers, în centrul de jos al aporiei, doar persistența întrebării *cine?*, într-un anume fel scoasă la iveală de lipsa unui răspuns, se va dovedi drept adăpostul invulnerabil al atestării.

În calitate de crezare fără garanție, dar și ca încredere mai puternică decât orice suspiciune, hermeneutica sinelui poate susține că se menține la distanță egală de *Cogito*-ul elogiat de Descartes și de *Cogito*-ul a cărui cădere a fost proclamată de Nietzsche. Cititorul va judeca dacă cercetările care urmează îndreptățesc această ambiție.

*

Le datorez cititorilor mei o explicație a motivului pentru care am renunțat să includ în lucrarea de față cele două conferințe gemene care încheiau seria inițială a *Prelegerilor Gifford* susținute la Edinburgh în 1986. Aceste conferințe țineau de hermeneutica biblică al cărei proiect îl prezint în *De la text la acțiune*[33]. În prima, intitulată „Sinele în oglinda Scripturilor", mă întrebam, după modelul lui N. Frye din *Marele Cod*[34], asupra tipului de instruire și de interpelare ce emană din *rețeaua simbolică* trasată de Scrierile biblice, iudaice și creștine. Accentul principal era pus pe „numirea lui Dumnezeu", care, de-a lungul unei mari varietăți de genuri literare, deosebește dimensiunea kerigmatică a acestor Scripturi de cea argumentativă a filosofiei, în chiar interiorul dimensiunii poetice de care aparține. În a doua conferință, intitulată „Sinele mandatat"[35], luând drept ghid „povestirile despre descoperirea vocației" profeților și discipolilor în Unul și Celălalt Testament (pentru a relua astfel expresia inspirată propusă de Paul Beauchamp[36]), cercetam trăsăturile prin care înțelegerea de sine răspundea cel

33. P. Ricœur, *De la text la acțiune*, trad. I. Pop, Cluj-Napoca, Echinox, 1999.

34. N. Frye, *Marele Cod. Biblia și literatura*, trad. I. Stanciu, București, Atlas, 1999.

35. Această conferință a fost publicată în *Revue de l'Institut catholique de Paris*, octombrie-decembrie 1988, p. 88-89, cu titlul „Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique".

36. Paul Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1977.

mai bine instruirii, interpelării, care solicită sinele asemeni unui apel fără constrângere. Relaţia dintre apel şi răspuns era, astfel, legătura forte care reunea aceste două conferinţe pe care le-am numit gemene.

De ce atunci nu le-am păstrat în lucrarea de faţă care reprezintă de altfel o versiune dezvoltată a *Prelegerilor Gifford* iniţiale? Nu voi insista asupra argumentului tehnic ce invocă întinderea exagerată a unei lucrări deja voluminoase, cu toate că această observaţie a jucat un rol important în decizia mea.

Primul motiv al acestei excluderi, de care îmi dau seama că este discutabil şi poate regretabil, ţine de preocuparea mea de a susţine, până la ultimul rând, un discurs filosofic autonom. Cele zece studii care alcătuiesc această lucrare asumă o punere între paranteze, conştientă şi hotărâtă, a convingerilor care mă leagă de credinţa biblică. Nu pretind că, la nivelul profund al *motivaţiilor*, aceste convingeri nu au niciun efect asupra interesului pe care îl am pentru cutare sau cutare problemă, sau chiar pentru întreg ansamblul problematicii sinelui[37]. Dar cred că am oferit cititorilor doar *argumente* care nu angajează poziţia lor, fie ea de respingere, de acceptare sau de suspendare, în ceea ce priveşte credinţa biblică. Se va remarca că acest ascetism al argumentului, care marchează, cred eu, întreaga mea operă filosofică, conduce la un tip de filosofie din care este absentă numirea efectivă a lui Dumnezeu şi unde problema lui Dumnezeu, în calitate de problemă filosofică, este păstrată într-o suspendare pe care o putem numi agnostică, aşa cum o dovedesc ultimele rânduri din al zecelea studiu. Pentru a nu face deci excepţie de la această suspendare, singura continuare dată celor nouă studii care ţin în mod explicit de o fenomenologie hermeneutică, constă într-o cercetare ontologică care nu lasă loc niciunui amalgam onto-teologic.

Acestui motiv principal aş dori să-i mai adaug încă unul, care ţine de relaţia pe care exerciţiile de exegeză biblică, ce stau la baza propriei

37. Nu voi ascunde încântarea pe care mi-o trezeşte un fragment din Bernanos, care apare la sfârşitul *Jurnalului unui preot de la ţară*: „Este mult mai uşor decât credem să ne urâm. Harul este să uităm de sine. Dar, dacă orice orgoliu ar dispărea din noi, harul harurilor ar fi să ne iubim umil pe noi înşine, ca oricare parte din trupul în suferinţă al lui Iisus Hristos".

mele interpretări a „Marelui Cod", o au cu studiile reunite aici. Dacă îmi apăr scrierile împotriva acuzațiilor de cripto-teologie, mă feresc, cu aceeași vigilență, să atribui credinței biblice o funcție cripto-filosofică, lucru care s-ar întâmpla cu siguranță, dacă am aștepta de la ea o soluție ultimă la aporiile pe care filosofia le multiplică în special în ceea ce privește statutul identității-*ipse*, în planurile practic, narativ, etic și moral.

Mai întâi, trebuie să arătăm că schema întrebare-răspuns nu este valabilă pentru raportul între filosofie și credința biblică. Dacă prelegerea despre „sinele mandatat" pune în joc conceptul de *răspuns*, acesta nu este situat în opoziție cu conceptul de *întrebare*, ci cu cel de *apel*: a răspunde unei întrebări, în sensul de a rezolva o problemă pusă, este altceva decât a răspunde unui apel, în sensul de a corespunde modului de a exista propus prin „Marele Cod".

Mai trebuie să afirmăm apoi că, chiar și la nivel etic și moral, credința biblică nu adaugă nimic predicatelor „bun" și „obligatoriu" aplicate acțiunii. *Agapē* biblică ține de *o economie a darului* de caracter meta-etic, care mă obligă să afirm că nu există o morală creștină, decât poate în planul istoriei mentalităților, ci o morală comună (cea pe care încerc să o elaborez în cele trei studii consacrate eticii, moralei și înțelepciunii practice) pe care credința biblică o situează într-o nouă *perspectivă*, în care dragostea este legată de „numirea lui Dumnezeu". Tocmai în acest sens, Pascal atribuia caritatea unei ordini care o depășește pe cea a corpurilor și pe cea a spiritelor. Faptul că de aici reiese o dialectică a dragostei și a dreptății presupune că fiecare dintre termeni își păstrează fidelitatea față de ordinea de care aparține. În acest sens, autonomia analizelor mele despre determinațiile etice și morale ale acțiunii este confirmată printr-o meditație grefată asupra poeticii lui *agapē* pe care cercetările din lucrarea de față o pun în mod voit între paranteze.

În sfârșit, și poate în special, dacă, sub titlul de „sine mandatat" și „răspunzător", determinările sinelui cercetate în lucrarea de față sunt în același timp intensificate și transformate prin *recapitularea* pe care o propune credința biblică, această recapitulare nu constituie în niciun caz un triumf ascuns al ambiției de fondare ultimă pe care filosofia noastră nu încetează să o combată. Referința credinței biblice la o rețea simbolică cultural contingentă obligă această credință să își asume propria-i nesiguranță

– ceea ce face din ea, în cel mai bun caz, un hazard transformat în destin printr-o alegere reînnoită constant, în respectul meticulos al alegerilor opuse. Dependența sinelui de o rostire care îi înlătură toată gloria, întărindu-i în același timp curajul de a exista, eliberează credința biblică de tentația, pe care o numesc aici cripto-filosofică, de a-și asuma rolul de aici înainte vacant de fondare absolută. În schimb, o credință care se știe a fi lipsită de garanție, potrivit interpretării pe care i-o dă teologul lutherian E. Jüngel în *Dumnezeu, misterul lumii*[38], poate ajuta hermeneutica filosofică să se ferească de *hubris*-ul care ar împinge-o în postura de moștenitoare a filosofiilor *Cogito*-ului și a ambiției lor de autofondare ultimă.

Prin aceasta, lucrarea de față recunoaște că aparține epocii hermeneutice a rațiunii[39], după cum o numește Jean Greisch.

38. E. Jüngel, *Dieu le mystère du monde*, 2 vol., Paris, Cerf, 1983.
39. Jean Greisch, *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

Primul studiu

„Persoana" și referința identificatoare
O abordare semantică

În acest prim studiu, luăm ca punct de plecare sensul cel mai modest ce poate fi acordat conceptului de *identificare*. A identifica ceva înseamnă a putea arăta celuilalt, în mijlocul unei serii de lucruri particulare de același tip, pe acela *despre care* avem intenția să vorbim. Pe acest traseu al referinței identificatoare, vom întâlni pentru prima oară persoana, într-un sens foarte modest al cuvântului care, la un nivel general, diferențiază această entitate de corpurile fizice. La acest nivel de bază, a identifica nu înseamnă încă a se identifica pe sine însuși, ci a identifica „ceva".

1. *Individ și individualizare*

Vom stabili aici faptul că persoana este, mai întâi, unul din lucrurile pe care le deosebim cu ajutorul referinței identificatoare. Pentru aceasta, vom recurge la o cercetare prealabilă a procedurilor prin care individualizăm ceva în general și îl considerăm drept un exemplar indivizibil în cadrul unei specii[1]. Într-adevăr, limbajul este construit în așa fel încât

1. Prefer termenul de „individualizare" celui de „identificare", mai familiar în engleză decât în franceză, pentru a desemna procedura în chestiune. De altfel, Peter Strawson, pe care ne bazăm în mare măsură în partea a doua a acestui studiu, a intitulat *Individuals* lucrarea sa consacrată problemei identificării particularilor (Londra, Methuen and Co, 1957). Profit de ocazie pentru a-mi exprima aici îndatorarea față de lucrarea lui J.-C. Pariente, *Le Langage et l'Individuel*, Paris, A. Colin, 1973.

nu ne închide în alternativa, predicată mult timp de către Bergson, între conceptual și inefabil. Limbajul posedă niște unități relaționale specifice care ne permit să desemnăm niște indivizi. Preferăm totuși să vorbim mai degrabă despre individualizare decât despre individ, pentru a sublinia faptul că asignarea individualităților poate avea ca punct de plecare, potrivit resurselor lexicale diferite ale limbilor naturale, grade foarte variabile de specificare: cutare limbă trasează distincții mult mai clare decât alta într-un anumit domeniu, iar acest lucru se face potrivit experienței fiecărei limbi naturale; dar ceea ce au toate în comun este individualizarea, mai degrabă operațiunea decât rezultatul.

Individualizarea poate fi caracterizată, în mare, ca un proces invers celui de clasificare, care elimină singularitățile în numele conceptului. Dar dacă punem accentul principal pe adjectivul „invers", subliniem doar două trăsături negative ale individului, și anume faptul că este un exemplar ce nu poate fi repetat și, mai mult, nici divizat fără a-l modifica; aceste negații ne conduc într-adevăr de partea inefabilului. Or, doar pentru că mișcarea este inversă[2], aceasta nu înseamnă că limbajul este lipsit de resurse, ca și cum ar fi limitat la clasificare și predicare. Vizarea individualizantă începe acolo unde se sfârșește clasificarea și predicarea, continuând însă să se sprijine pe aceste operațiuni și, după cum se va vedea, dându-le un nou avânt. Nu individualizăm decât dacă am conceptualizat și individualizat, cu scopul de a descrie mai mult. Tocmai pentru că gândim și vorbim prin intermediul conceptelor, limbajul trebuie într-un anume fel să compenseze pierderea produsă prin conceptualizare. Dar el nu se folosește în acest scop de aceleași proceduri ca cele prin care conceptualizează, și anume predicarea. Dar care sunt aceste proceduri?

Sub titlul comun de *operatori de individualizare*, logicienii și epistemologii reunesc proceduri foarte diferite, cum ar fi descrierile definite – primul om care a mers pe lună, inventatorul tiparului etc –, numele proprii – Socrate, Paris, Luna – și indicatorii – eu, tu, acesta, aici, acum. Să subliniem faptul că, la acest stadiu al cercetării noastre, individul uman

2. Caracterizarea individualizării drept inversul specificării este egală cu o îndepărtare de la direcția deschisă de Leibniz și a sa „caracteristică universală" (cf. J. Pariente, *op. cit.*, p. 48 și urm.; P. Strawson, *op. cit.*, p. 131 [117] și urm.)

nu se bucură de niciun avantaj în niciuna din cele trei clase de operatori de individualizare, nici chiar în cea a indicatorilor, după cum vom vedea imediat. Vizarea individualizantă înseamnă a desemna un individ şi doar unul singur. Avantajul acordat individului uman în cadrul exemplelor alese – primul om care...; Socrate, eu-tu – vine din faptul că suntem preocupaţi în mod special să individualizăm agenţii discursului şi ai acţiunii; vom face acest lucru proiectând rezultatele etapelor ulterioare ale procesului de identificare, despre care vom vorbi în studiile următoare, asupra primei etape analizate aici.

Să facem o precizare despre fiecare din aceste trei categorii de operatori. Descrierea definită constă în crearea unei clase de un singur membru, prin intersectarea câtorva clase bine alese (om, a merge, lună). Logicienii au fost interesaţi de acest procedeu pentru două motive: pentru că pare că se află în continuitate cu clasificarea şi predicarea, şi pentru că pare să încurajeze construirea unui limbaj fără nume proprii şi fără indicatori (pronume personale şi deictice), dacă ceilalţi operatori pot fi reduşi la aceştia. Într-adevăr, un astfel de limbaj poate fi construit, după cum au arătat Quine şi alţii. Dar acesta nu este, afirmă apăsat Pariente, un limbaj care poate fi vorbit într-o situaţie concretă de interlocuţiune; este o limbă artificială care nu poate fi decât scrisă şi citită. În această privinţă, dacă descrierile definite recurg la procedee de clasificare şi de predicare, ele nu o mai fac cu intenţia de a clasifica, ci de a opune membrul unei clase tuturor celorlalţi. Iată gradul minim de alteritate cerut: *acest* element al clasei, dar nu restul clasei. Unul singur opus celorlalţi. În acest sens, vizarea descrierilor definite este ostensivă, chiar dacă procedeul este încă predicativ.

În ce priveşte numele proprii, ele se limitează la a singulariza o entitate non-repetabilă şi non-divizibilă, fără a o semnifica în planul predicativ, deci fără a oferi despre ea nicio informaţie[3]. Din punct de vedere pur logic, făcând abstracţie de rolul numirii în denominarea indivizilor (rol asupra căruia vom reveni mai târziu), denominarea singulară constă în a

3. Pentru semantica ce se inspiră din Frege, numele proprii logice desemnează nişte fiinţe reale. „Socrate" este numele unui Socrate real. Numele este astfel o etichetă care este lipită pe lucru. Vom cerceta mai departe problema ridicată de numele proprii ale fiinţelor ficţionale: Hamlet, Raskolnikov.

face ca o desemnare *permanentă* să corespundă cu caracterul non-repetabil și indivizibil al unei entități, oricare ar fi ocurențele sale. Același individ este desemnat prin același nume. În ce mod? Doar prin asignarea aceleiași succesiuni fonetice aceluiași individ în toate ocurențele sale. Se va obiecta oare că nu există un raport între cei doi termeni ai relației biunivoce? Dar tocmai, desemnarea singulară și permanentă nu este făcută în vederea descrierii, ci este o desemnare în gol. Aproape nesemnificativ (Pariente), numele propriu acceptă toate predicatele, deci pretinde o determinare ulterioară. Alteritatea este inclusă, pentru a doua oară, în cadrul desemnării: un singur nume, din lista de nume disponibile, desemnează în mod permanent un singur individ opus tuturor celorlalți din aceeași clasă. Și încă o dată, avantajul numelor proprii atribuite ființelor umane este legat de rolul lor ulterior de confirmare a identității lor și a ipseității acestora[4]. Și, chiar dacă numele proprii nu își îndeplinesc în întregime rolul lor[5] la nivelul limbajului comun, cel puțin vizarea lor este de a desemna de fiecare dată un individ, excluzându-i pe toți ceilalți din clasa avută în vedere.

A treia categorie de operatori de individualizare, cea a indicatorilor, conține pronumele personale („eu", „tu"), formele deictice, care reunesc pronumele demonstrative („acesta", „acela"), adverbele de loc („aici", „acolo"), de timp („acum", „ieri", „mâine") etc; la care mai trebuie adăugate timpurile verbale („el venea", „va veni"). Spre deosebire de numele proprii, aceștia sunt indicatori intermitenți care au în plus calitatea de a desemna de fiecare dată lucruri diferite. Determinant este doar raportul de

4. De fapt, în limbajul comun, nu cunoaștem doar niște nume proprii atribuite ființelor umane, pentru că suntem interesați de o anumită permanență a popoarelor, familiilor, indivizilor, care este constituită la un alt nivel decât cel în care funcționează operatorii de individualizare. Numim orașele, râurile, chiar și stelele, având în vedere anumite comportamente umane legate de acestea (a locui, a naviga, a reuni muncile și zilele în timpul calendaristic). În acest sens, a identifica prin numire înseamnă mai mult decât a individualiza.

5. Supradeterminarea la care facem aluzie în nota de mai sus explică faptul că numele proprii obișnuite nu sunt decât rareori nume proprii logic pure. Așa stau lucrurile pentru numele de familie: regulile de denominare legate de statutul matrimonial al femeilor în cultura noastră, cel puțin în practica dominantă, fac ca Jeanne Dupont să poată numi cel puțin două persoane diferite: sora nemăritată a lui Pierre Dupont și soția sa.

enunţare, luat ca reper fix. „Aici" înseamnă orice loc apropiat de sursa de emitere a mesajului; „acum" este orice eveniment contemporan cu mesajul. „Eu" şi „tu" se evidenţiază în acest grup în calitate de interlocutori ai enunţării. Dar la acest nivel, enunţarea este ea însăşi considerată ca eveniment în lume, deci ca un obiect ciudat, desigur, dar care se întâmplă totuşi în exterior; de aceea, toţi indicatorii, situaţi prin raportare la evenimentul-enunţare, se află pe acelaşi plan. O constatare atât de adevărată, încât Russell, într-una din etapele operei sale, a încercat să aranjeze indicatorii în funcţie de „acesta", spre deosebire de caracterizarea lor dintr-un alt punct de vedere, ca „particulari egocentrici". Dar Pariente are dreptate când susţine că „acesta" şi *ego* nu îşi exercită funcţia lor de reperaj decât în legătură cu *această* enunţare[6]; în acest sens, voi afirma că demonstrativul ataşat enunţării se impune în faţa asignării acesteia cutărui locutor şi cutărui interlocutor, la cutare loc şi cutare moment.

Din această analiză pregătitoare, trag trei concluzii:

1) Individualizarea se bazează pe proceduri specifice de desemnare diferite de predicare, *vizând* un exemplar şi doar unul singur, excluzând pe toate celelalte din aceeaşi clasă.

2) Aceste proceduri nu au niciun fel de unitate în afara acestei *vizări*.

3) Printre operatorii de identificare, doar indicatorii *vizează* pe „eu" şi pe „tu"; dar nu prezintă niciun alt avantaj faţă de alte deictice, în măsura în care ei păstrează ca punct de reper enunţarea înţeleasă totuşi ca un eveniment în lume.

2. *Persoana ca particular de bază*

Cum putem trece de la individul oarecare la individul care suntem fiecare dintre noi? În *Individuals*, P. F. Strawson dezvoltă o strategie pe care o vom adopta drept cadru general în care vom situa ulterior noi analize,

6. Termenul „reperaj" este ales cu grijă (verbului „a repera", Pariente îi opune „a descrie"); el desemnează un stadiu foarte rudimentar, unde suntem încă destul de departe de ipseitate: simplă descentrare a tuturor faptelor şi stărilor de lucru în cadrul procesului de enunţare, considerată totuşi ca eveniment petrecut în lume.

scopul lor fiind o determinare din ce în ce mai bogată și mai concretă a sinelui. Această strategie constă în a deosebi, din toți particularii la care ne putem referi pentru a-i identifica (în sensul individualizării precizat mai sus), anumiți particulari ce țin de un anumit tip, pe care autorul îi numește „particulari de bază". Potrivit acestei strategii abile, corpurile fizice și persoanele care suntem fiecare dintre noi constituie astfel de particulari de bază, în sensul că nu putem identifica ceva, fără să trimitem în mod absolut la unul sau la altul din aceste două tipuri de particulari. În această privință, conceptul de persoană, exact ca cel de corp fizic, ar fi un concept primitiv, în măsura în care nu poate fi depășit, fără ca acesta să nu fie presupus în argumentul care ar pretinde că îl obține din altceva.

Dacă ar trebui să identificăm o figură tutelară a acestei strategii, ne-am referi în mod sigur la Kant, dar nu la Kant din a doua *Critică*, ci la cel din *Critica rațiunii pure*. Într-adevăr, vom proceda la un fel de deducție transcendentală a conceptului de persoană, demonstrând că, dacă nu am dispune de schema de gândire care îl definește, nu ne-am putea angaja în descrieri empirice pe care le facem în comunicarea obișnuită și în științele umane.

Să reținem de la bun început că această abordare a persoanei ca particular de bază nu subliniază capacitatea persoanei de a se desemna pe sine vorbind, așa cum va fi cazul în studiul următor, consacrat putinței pe care o are subiectul enunțării de a se desemna pe sine; aici, persoana este mai degrabă unul din „lucrurile" *despre* care vorbim, decât un subiect vorbitor. Fără îndoială, nu trebuie să opunem însă, într-un mod prea radical, cele două abordări ale persoanei: prin referință identificatoare și prin autodesemnare. Încă de la începutul analizei, ele ajung să se intersecteze de două ori. Mai întâi, un subiect vorbitor semnalează interlocutorului său – chiar în cadrul unei situații de interlocuțiune – ce particular alege din seria de particulari de același fel, despre cine își propune să vorbească, și se asigură, printr-un schimb de întrebări și de răspunsuri, că partenerul său de dialog are în vedere *același* particular de bază ca și el. Teoria particularilor de bază se intersectează a doua oară cu cea a autoreferinței, cu ocazia rolului pe care prima îl atribuie demonstrativelor, în sensul larg al termenului, și dintre acestea pronumelor personale, adjectivelor și pronumelor posesive; dar aceste expresii sunt considerate ca indicatori de particularitate,

prin urmare ca instrumente de referinţă identificatoare. În ciuda acestor suprapuneri reciproce între cele două abordări lingvistice, în abordarea referenţială nu există o preocupare de a afla dacă referinţa la sine, implicată în situaţia de interlocuţiune sau în întrebuinţarea demonstrativelor, face parte din semnificaţia dată lucrului la care se face referire cu titlul de persoană. Mai degrabă contează tipul de predicate care caracterizează tipul de particulari pe care le numim persoane. Astfel, persoana rămâne mai degrabă de partea lucrurilor *despre* care se vorbeşte, decât de partea locutorilor care *se* desemnează vorbind.

Nu trebuie să ne înşelăm asupra întrebuinţării cuvântului „lucru", pentru a vorbi despre persoane ca particulari de bază. Rolul ei este pur şi simplu acela de a marca includerea primei noastre cercetări a conceptului de persoană în problematica generală a referinţei identificatoare. Un „lucru" este acel ceva despre care se vorbeşte. Or, despre persoane se vorbeşte ca despre nişte entităţi care alcătuiesc lumea. Vorbim despre ele care despre „lucruri" de un tip particular.

Trebuie totuşi să ne întrebăm cât de departe putem înainta în determinarea conceptului de persoană, fără să punem în joc, la moment sau altul, capacitatea de autodesemnare care face din persoană nu doar un lucru de un tip unic, ci un sine. Trebuie chiar să ne întrebăm dacă putem cu adevărat să deosebim persoanele de corpuri, fără a include autodesemnarea în determinarea sensului dat acestui fel de lucruri la care trimite referinţa identificatoare. În strategia lui Strawson, recursul la autodesemnare este într-un anume fel interceptat încă de la început de teza centrală care stabileşte criteriile de identificare a ceva ca particular de bază. Acest criteriu este apartenenţa indivizilor la o schemă unică spaţio-temporală despre care se afirmă, de la bun început, că *ne* cuprinde, în care *ne* găsim *noi*-înşine. Deşi sinele este menţionat în această observaţie făcută în trecere, el este imediat neutralizat prin includerea lui în aceeaşi schemă spaţio-temporală cu toţi ceilalţi particulari. Aş afirma cu uşurinţă că, în *Individuals*, problema sinelui este ocultată, la nivel de principiu, de către problema lui acelaşi în sensul de *idem*. În cazul identificării neambigue, contează tocmai faptul că interlocutorii desemnează acelaşi lucru. Identitatea este definită ca fapt-de-a-fi-acelaşi, şi nu ca ipseitate. Acestea fiind spuse, nu ignor avantajul pe care îl are la început o problematică ce dă prioritate problemei lui acelaşi

în fața problemei sinelui. Ea ne avertizează de la început asupra derapajului posibil către o referință privată și nu publică, la care poate conduce un recurs prematur la autodesemnare. Deoarece nu pune accentul principal asupra *cine*-lui celui care vorbește, ci asupra *ce*-ului particularilor despre care se vorbește, incluzând aici și persoanele, analiza persoanei ca particular de bază este situată în planul public al reperajului, prin raportare la schema spațio-temporală care îl conține.

Prioritatea acordată astfel lui *același* în fața sinelui este subliniată în special prin noțiunea esențială de reidentificare. Într-adevăr, nu este vorba doar de a ne asigura că vorbim despre același lucru, ci că îl putem identifica drept același lucru în multiplicitatea ocurențelor sale. Or, aceasta nu se face decât prin reperaj spațio-temporal: lucrul rămâne același în locuri și timpuri diferite. În cele din urmă, faptul-de-a-fi-același fundamental este chiar cel al cadrului spațio-temporal: în ocazii diferite, folosim același cadru (*Individuals*, p. 32). În acest caz, „același" înseamnă unic și recurent. În ceea ce privește modul în care noi înșine facem parte din cadru, el nu este abordat ca o problemă în sine. Or, după cum vom vedea, este foarte dificil să înțelegem modul prin care propriul nostru corp este simultan un corp oarecare, situat în mod obiectiv printre alte corpuri, dar și un aspect al sinelui, modul lui de a fi în lume. Dar s-ar putea replica într-un mod abrupt că, în problematica referinței identificatoare, faptul-de-a-fi-același al corpului propriu ocultează ipseitatea lui. Așa vor sta lucrurile, câtă vreme caracterele legate de pronumele și adjectivele posesive – „meu", „al meu" – nu vor fi raportate la problematica explicită a sinelui. Acest lucru nu se va întâmpla însă decât în cadrul pragmaticii limbajului.

3. *Corpul și persoanele*

Potrivit celei de-a doua teze importante a lui Strawson din *Individuals*, primii particulari de bază sunt *corpurile*, pentru că ei răspund în primul rând criteriilor de localizare dintr-o singură schemă spațio-temporală. Mai mult, între criteriu și ceea ce îi răspunde acestuia există un astfel de acord reciproc, încât putem risca să afirmăm că lucrul care rezolvă problema este și cel care permite să fie pusă (p. 40). Strawson observă pe

bună dreptate că această selectare reciprocă a problemei şi a soluţiei ei este caracteristică argumentelor transcendentale veritabile.

Prioritatea acordată corpurilor are o importanţă remarcabilă pentru conceptul de persoană. Pentru că, dacă este adevărat, aşa cum vom afirma mai departe, că noţiunea de persoană nu este mai puţin primitivă decât cea de corp, nu va mai fi vorba de un al doilea referent deosebit de corp, precum sufletul cartezian, ci, într-un mod care rămâne să fie determinat, de un referent unic înzestrat cu două serii de predicate, predicate fizice şi predicate psihice. Faptul că persoanele sunt *şi* corpuri constituie o posibilitate păstrată în rezervă în definiţia generală a particularilor de bază, potrivit căreia aceştia din urmă sunt nişte corpuri sau posedă corpuri. A poseda un corp este ceea ce fac sau mai degrabă ceea ce sunt persoanele.

Or, noţiunea primitivă de corp întăreşte primatul categoriei faptului-de-a-fi-acelaşi pe care tocmai l-am subliniat: corpurile sunt cele care, în mod special, sunt identificabile şi reidentificabile ca fiind aceleaşi.

Avantajul acestei noi decizii strategice este evident: a susţine că corpurile sunt primii particulari de bază este egal cu a exclude, din categoria de posibili candidaţi, evenimentele mentale, adică reprezentările, gândurile, al căror dezavantaj, pentru acest tip de analiză, constă în faptul de a fi entităţi private şi nu publice. Soarta lor, în calitate de predicate specifice persoanelor, este doar amânată. Dar mai întâi era necesar ca ele să fie detronate din poziţia dominantă de referenţi ultimi pe care o ocupă într-un idealism subiectivist.

Primul corolar la acest tip de declasare a evenimentelor mentale la rangul de particulari de bază susţine că persoana nu va putea fi considerată drept o *conştiinţă pură* căreia i s-ar adăuga, într-un rol secundar, un corp, aşa cum se întâmplă în toate dualismele sufletului şi corpului. Evenimentele mentale şi conştiinţa, în orice sens am înţelege acest termen, vor putea doar figura printre predicatele speciale atribuite persoanei. Această disociere între persoană ca entitate publică şi conştiinţa ca entitate privată, are o importanţă deosebită pentru urmarea analizelor noastre.

Un al doilea corolar, a cărui importanţă este egală cu a primului, afirmă că persoana căreia i se atribuie, într-un mod pe care îl vom preciza mai târziu, predicatele mentale şi o conştiinţă, nu este exprimată exclusiv prin pronumele la persoana întâi şi a doua singular, cum s-ar întâmpla

într-o teorie a enunțării reflexive. Ele sunt atribuite *cuiva* care poate fi și a treia persoană. Dacă persoana este acel ceva despre care se vorbește, se înțelege că într-o situație de interlocuțiune se vorbește despre durerea resimțită de un al *treilea* care nu este unul dintre interlocutori.

Dar numeroase sunt perplexitățile ridicate de această decizie strategică de a aborda problema persoanei prin intermediul celei a corpurilor obiective situate într-un singur și același cadru spațio-temporal. Prima perplexitate: problema corpului propriu revine în prim-plan, nu doar în termenii apartenenței noastre la o singură schemă spațio-temporală, ci în termenii raportului corpului propriu cu lumea obiectivă a corpurilor. Într-o problematică pur referențială, fără o autodesemnare explicită, nu există, la drept vorbind, o problemă a corpului propriu. Trebuie să ne limităm la următoarea observație: „Ceea ce numesc corpul meu este cel puțin un corp, un lucru material" (*Individuals*, p. 89). Acest lucru este adevărat, însă corpul este *al meu* într-un sens care presupune recunoașterea forței logice a sinelui. A doua perplexitate: declasarea evenimentelor mentale și a conștiinței din poziția de particular de bază, deci de subiect logic, are drept contraparte o ocultare crescută a problemei sinelui. Această perplexitate nu este străină de precedenta, în măsura în care evenimentele mentale ridică același fel de problemă precum corpul propriu, și anume legătura strânsă care pare să existe între posesie și ipseitate. Dar este vorba de o perplexitate adițională: nu înțelegem în ce mod proprietatea ipseității ar putea figura într-o listă de predicate atribuite unei entități, chiar și atât de originale ca persoana. Se pare că această proprietate trebuie căutată de partea autodesemnării legate de enunțare, și nu de partea „lucrului" care servește drept termen într-o referință identificatoare. Pentru noi, va fi o întreagă problemă să înțelegem modul în care sinele poate fi, în același timp, o persoană despre care vorbim și un subiect care se desemnează pe sine la prima persoană, adresându-se în același timp unei a doua persoane. Acest aspect ridică o problemă, pentru că nu trebuie să permitem unei teorii a reflexivității să ne priveze de avantajul sigur al posibilității de a viza persoana ca pe a treia persoană, și nu doar ca pe un eu sau un tu. Dificultatea va consta mai degrabă în înțelegerea modului în care a treia persoană poate fi desemnată în cadrul discursului, drept cineva care se desemnează pe sine ca prima persoană. Or, această posibilitate de a transfera autodesemnarea

la prima persoană asupra persoanei a treia, oricât de neobişnuită ar fi ea, este fără îndoială esenţială pentru sensul pe care îl acordăm *conştiinţei* pe care o asociem conceptului însuşi de eveniment mental: căci oare putem să asignăm nişte stări mentale persoanei a treia, fără să asumăm că acest terţ le *resimte*? Or, a resimţi pare într-adevăr să caracterizeze o experienţă la prima persoană. Dacă aşa stau lucrurile, noţiunea de evenimente mentale ar trebui să trimită atât la predicatele atribuite unui anumit tip de entităţi, cât şi la purtătorii unei autodesemnări pe care o înţelegem mai întâi la prima persoană, datorită autodesemnării care însoţeşte actul de enunţare. Mărturisesc că la acest nivel al analizei, nu avem niciun mijloc de a explica această structură neobişnuită a evenimentelor mentale, care sunt simultan predicabile persoanelor şi autodesemnative.

4. *Conceptul primitiv de persoană*

Ne ocupăm acum de demonstraţia caracterului *primitiv* al noţiunii de persoană. Voi insista asupra a trei aspecte:

1. În primul rând, determinarea noţiunii de persoană se face prin intermediul predicatelor pe care noi i le atribuim. Teoria persoanei se menţine astfel în cadrul general al unei teorii a predicaţiei aplicate subiectelor logice. Persoana se află în poziţie de subiect logic faţă de predicatele pe care i le atribuim. Acesta reprezintă punctul forte al unei abordări a persoanei ce porneşte de la referinţa identificatoare. Dar este esenţial, încă de acum, să subliniem că problema sinelui continuă să fie ocultată în măsura în care ascrierea [*l'ascription*][7] acestor predicate persoanei nu aduce în plus niciun caracter particular care să o deosebească de procedura comună de

7. Termenul „ascription" folosit aici de Ricœur este împrumutat din vocabularul filosofiei de limbă engleză, dar etimologic, el provine din limba latină, din substantivul „ascriptĭo" (vezi şi verbul „ascrībo") care înseamnă atribuirea unui fapt sau a unui comportament unei cauze. Având în vedere etimologia latină a termenului „ascription", am preferat să-l redăm tot printr-un cuvânt de origine latină – „ascriere" – care a fost în uz în limba română până la sfârşitul secolului al XIX-lea, chiar cu acest sens general de a atribui ceva cuiva. Pentru sensul particular pe care Ricœur îl acordă termenului „ascription [ascriere]", vezi paginile de mai jos [n. trad.].

atribuire. Strawson nu este deloc surprins de caracterul neobişnuit pe care afirmaţia următoare îl poate avea faţă de o teorie generală a predicaţiei: „*We ascribe to ourselves certain things*" (Ne ascriem nouă înşine anumite lucruri). Eu nu neg forţa pe care o poate avea egalizarea faptului de a ascrie nouă înşine cu cel de a atribui unui ceva: „noi" este atât de puţin accentuat, încât este egal cu un „impersonal se", *one* în engleză. Ascrierea poate fi făcută de oricine, de fiecare dintre noi, de „impersonalul se", în relaţie cu oricine, cu fiecare dintre noi, cu acest „impersonal se". Iar forţa acestui *fiecare* trebuie să fie menţinută, pentru că este cea a unei desemnări mai degrabă distributive decât anonime, în cadrul unei analize a sinelui rezultată dintr-o teorie a enunţării.

2. Al doilea punct forte: caracterul straniu legat de noţiunea primitivă de persoană – sau, mai bine spus, care face ca noţiunea de persoană să fie primitivă – constă în faptul că persoana este „acelaşi lucru" căruia i se atribuie *două* tipuri de predicate, şi anume predicatele fizice pe care persoana le împarte cu corpurile, şi predicatele psihice care o deosebesc de corpuri. Avem de-a face, încă o dată, cu forţa lui acelaşi în sensul de *idem* în *Individuals*. Citez: „*One's states of consciousness, one's thoughts and sensations are ascribed* to the very same thing *to which these physical characteristics, this physical situation, is ascribed*" (p. 89)[8]. Observaţi cu câtă ştiinţă forma pasivă a propoziţiei (*is ascribed*) întăreşte neutralitatea lui *one* din *one's states of consciousness, one's thoughts and sensations*, dar în acelaşi timp subliniază lipsa de semnificaţie a subiectului ascrierii ca enunţare şi ca act de discurs. Când este omis sinele ascrierii, câmpul este deschis faptului-de-a-fi-acelaşi al lui *the very same thing*, căruia i se atribuie predicate fizice şi mentale. În chiar acest fapt-de-a-fi-acelaşi rezidă întreaga forţă a argumentului şi el este cel care explică parţial chiar caracterul straniu al conceptului nostru de persoană.

Avantajul major al acestei identităţi de atribuire constă, după cum anticipam mai devreme, în eliminarea, printr-o simplă analiză a gramaticii discursului nostru despre persoană, a ipotezei unei duble atribuiri, şi

8. „Faptul că stările noastre de conştiinţă, gândurile şi senzaţiile noastre sunt atribuite aceluiaşi lucru căruia îi atribuim aceste caracteristici fizice, această situaţie fizică" (*Individuals*, *op. cit.*, p. 89).

anume sufletului (sau conştiinţei), pe de o parte, şi corpului, pe de alta, a două serii de predicate. Cel care cântăreşte şaizeci de kilograme este acelaşi lucru cu cel care are cutare sau cutare gând. Paradoxul unei astfel de analize constă în faptul că tocmai pe baza neutralizării caracterelor specifice ale ascrierii, – cele care sunt legate de caracterul său *sui*-referenţial – poate fi adusă în prim plan problematica centrală a persoanei, adică acest fenomen de dublă atribuire fără o dublă referinţă: două serii de predicate pentru una şi aceeaşi entitate. Faptul-de-a-fi-acelaşi şi ipseitatea, am fi tentaţi să spunem, sunt două problematici care se ocultează una pe cealaltă. Sau, pentru a fi şi mai precişi, problematica referinţei identificatoare, prin care se acordă prioritate faptului-de-a-fi-acelaşi al subiectului logic al predicaţiei, nu cere decât o *sui*-referinţă marginală la un „impersonal se", care este un „oarecare".

În acelaşi timp, este ridicată şi problema fundamentului acestui fapt-de-a-fi-acelaşi. Este oare satisfăcător argumentul potrivit căruia cadrul nostru de gândire este constituit în aşa fel încât nu putem face o referinţă identificatoare la persoane, fără a asuma identitatea subiectului căruia i se atribuie predicatele? Nu am putea oare să încercăm să explicăm această structură a gândirii noastre şi a limbajului nostru, printr-o analiză fenomenologică a constituirii înseşi a persoanei în unitatea ei psiho-fizică? Nu am considerat oare, mai devreme, că această unitate este deja dată, atunci când am invocat acordul reciproc între schema spaţio-temporală şi proprietăţile corpului, în calitatea lor de entităţi direct localizabile, discrete, continue în spaţiu şi stabile în timp? De fapt, orice încercare de a explica structura de gândire care impune faptul-de-a-fi-acelaşi al subiectului atribuirii se loveşte inevitabil de problema corpului propriu, amintită în fiecare din momentele critice ale analizei. Ce se poate spune despre unitatea psiho-fizică subiacentă referinţei la un sine? Răspunsul lui Strawson ne lasă într-o stare de perplexitate: relaţia de „dependenţă", amintită în argumentul paradoxal potrivit căruia trei corpuri distincte par a fi implicate în actul vederii – un corp pentru a deschide ochii, un altul pentru a-i orienta, şi al treilea pentru a determina locul de unde vedem (*Individuals*, p. 90 şi urm.) – pare că este luat drept un caz comun de legătură cauzală (*ibid.*, p. 92). Argumentul este deja mai puţin convingător, cât timp se vorbeşte de corpul cuiva, sau chiar de al fiecăruia dintre noi: el este încă şi

mai puţin convingător, când sunt introduse adjectivele posesive ale primei persoane: *this body as mine* (*ibid.*, p. 93). Posesia implicată prin adjectivul „al meu" este oare de aceeaşi natură cu posesia unui predicat de către un subiect logic? Desigur, există o continuitate semantică între propriu (*own*), proprietar (*owner*), posesie (*owness*); dar ea nu este pertinentă decât dacă ne limităm la neutralitatea lui *one's own*; şi, chiar sub această condiţie a neutralizării sinelui, posesia corpului de către cineva sau de către fiecare conduce la enigma unei proprietăţi non-transferabile, ceea ce contrazice ideea obişnuită de proprietate. O atribuire unui corp, care nu poate fi nici făcută, nici îndepărtată, este într-adevăr una stranie. Trebuie să revenim mai târziu asupra acestei stranietăţi particulare.

3. Al treilea punct forte al analizei conceptului primitiv de persoană va pune în mare dificultate o teorie a sinelui obţinut doar din proprietăţile reflexive ale enunţării. El priveşte un alt tip de fapt-de-a-fi-acelaşi, asumat prin limbaj şi prin gândire, atunci când caracterizăm un lucru particular ca persoană. El are în vedere predicatele psihice, excluzându-le pe cele fizice. El constă în faptul că evenimentele mentale, pe care noi le-am retrogradat mai devreme de la rangul de entităţi de bază la cel de predicate, au o trăsătură remarcabilă, tocmai în calitatea lor de predicate, şi anume că păstrează acelaşi sens, indiferent dacă ele sunt atribuite *sinelui* sau *altora* decât sinele, adică oricărui altcineva (*anyone else*): „*The ascribing phrases*, spune Strawson, *are used in just the same sense when the subject is another as when the subject is oneself*"[9].

Iată deci un nou caz al faptului-de-a-fi-acelaşi; nu mai este vorba de „acelaşi lucru" ce primeşte două feluri de predicate, ci de „acelaşi sens" atribuit predicatelor psihice, fie că atribuirea se face sinelui, fie celuilalt. Încă o dată, forţa logică a lui acelaşi (*same*) o eclipsează pe cea a sinelui (*self*), cu toate că în afirmaţia de mai înainte, este vorba de subiect şi de sine însuşi. Dar în contextul filosofic al referinţei identificatoare, statutul subiectului nu este precizat altfel decât prin natura a ceea ce îi este atribuit, şi anume predicatele psihice şi fizice; de aceea, nu a fost necesară menţionarea pronumelor personale „eu" şi „tu"; *oneself* este suficient, fără

9. Folosim „expresiile atributive exact în acelaşi sens, şi când subiectul este un altul, dar şi când este vorba de sine însuşi" (*ibid.*, p. 99).

ca sufixul *self* să pună, ca atare, probleme, pentru că *oneself* şi *another* pot fi înlocuiţi prin cineva (*someone*) şi oricine altcineva (*anyone else*) (*Individuals*, p. 97).

Aş vrea să subliniez, o ultimă dată, importanţa care trebuie să fie acordată acestei teze. Mai întâi, aşa cum vom vedea mai departe, această dublă ascriere *cuiva* şi *oricărui altcineva* este cea care permite formarea conceptului de spirit (*mind*), cu alte cuvinte repertoriul predicatelor psihice ce pot fi atribuite fiecăruia. Să spunem de pe acum că acest caracter distributiv al termenului *fiecare* este esenţial pentru înţelegerea a ceea ce voi numi, de aici înainte, „psihicul". Stările mentale sunt desigur mereu cele *ale* cuiva; dar acest cineva poate să fie eu, tu, el, oricine. Apoi, orice s-ar spune despre sensul autentic al corelaţiei „cineva – oricine altcineva", asupra căreia voi reveni imediat, ea impune de la început o constrângere la fel de ineluctabilă precum necesitatea de a considera persoana ca un „lucru" care posedă un corp; nu există nicio conştiinţă pură la început, spuneam noi. Dar vom adăuga imediat: nu există niciun fel de eu singur la început; faptul de a atribui celuilalt este la fel de primitiv ca faptul de a atribui sinelui. Eu nu pot vorbi în mod semnificativ despre gândurile mele, dacă nu pot în acelaşi timp să le atribui, în mod potenţial, altuia decât mine: „*To put it briefly, one can ascribe states of consciousness to oneself only if one can ascribe them to others. One can ascribe them to others only if one can identify other subjects of experience. And one cannot identify others, if one can identify them only as subjects of experience, possessors of states of consciousness*"[10].

În schimb, ne putem întreba, încă o dată, dacă constrângerea acestei ascrieri identice trebuie să fie considerată ca un simplu fapt, o condiţie inexplicabilă în sine a discursului, sau dacă este posibil să fie motivată pornind de la o clarificare a termenilor „sine însuşi" (*oneself*) şi „altul decât sine" (*another*). Or, nu putem să nu ne întrebăm dacă expresia „experienţele mele" este echivalentă cu expresia „experienţele cuiva" (şi, în mod

10. „Pe scurt, nu ne putem atribui stări de conştiinţă, decât dacă le putem atribui celorlalţi. Nu le putem atribui celorlalţi, decât dacă putem identifica alţi subiecţi ai experienţei. Şi nu putem identifica alţi subiecţi, dacă îi putem identifica doar ca subiecţi ai experienţei, ca posesori ai unor stări de conştiinţă" (*ibid.*, p. 100).

corelativ, dacă expresia „experienţele tale" este echivalentă cu expresia „experienţele oricărui altcineva"). Analiza pur referenţială a conceptului de persoană poate să evite pentru mult timp menţionarea lui *eu-tu* care ţine de analiza reflexivă a enunţării, dar nu poate să o facă până la capăt. Ea este obligată să îl menţioneze, cel puţin marginal, de îndată ce îşi pune întrebarea asupra *criteriilor* de atribuire, într-una sau altă situaţie: atribuită sinelui însuşi (*oneself*), o stare de conştiinţă este *resimţită* (*felt*); atribuită altuia, ea este *observată*. Această disimetrie prezentă în criteriile de atribuire duce la deplasarea accentului asupra sufixului *însuşi* (*one*) din expresia sine însuşi (*oneself*). A susţine că o stare de conştiinţă este resimţită înseamnă că ea este ascrisă sinelui însuşi (*self-ascribable*). Or, cum putem să nu includem în noţiunea de ceva „ascris sinelui însuşi" autodesemnarea unui subiect care se desemnează ca posesor al stărilor sale de conştiinţă? Şi, în mod corelativ, cum să nu subliniezi, pentru a explicita formula „ce poate fi ascris altuia", alteritatea celuilalt, cu toate paradoxurile asignării acestui altul a puterii de a autodesemnare, chiar pe baza observaţiei externe, dacă este adevărat, cum acceptă Strawson, că acest altul trebuie să fie deopotrivă considerat ca *self-ascriber*, cu alte cuvinte, ca cineva capabil de se ascrie pe sine (*Individuals*, p. 108)[11]. În lumina acestor întrebări, teza caracterului acelaşi [*la mêmeté*] al ascrierii de sine şi a altuia decât sine cere să dovedim echivalenţa între criteriile ascrierii: cele resimţite şi cele observate; iar dincolo de această echivalenţă, este nevoie să explicăm reciprocitatea care rămâne să fie interpretată între cineva care sunt eu şi un altul care eşti tu. Altfel spus, trebuie să obţinem în mod simultan ideea de reflexivitate şi cea de alteritate, pentru a trece de la o corelaţie slabă şi prea rapid asumată între cineva şi oricine altcineva, la o corelaţie puternică între ceea ce ţine de sine [*à soi*], în sensul de al meu, şi ceea ce ţine de celălalt [*à autrui*], în sensul de al tău.

Trebuie să recunoaştem că sarcina nu este uşoară; dezvoltarea pe care noţiunea de persoană o poate cunoaşte, în cadrul unei teorii reflexive a enunţării, nu poate fi rezultatul înlocuirii teoriei referinţei identificatoare

11. Cititorul va fi remarcat că am renunţat să traducem *ascription* (engl.) prin „*attribution*" („atribuire"), pentru a sublinia terminologic referinţa care separă faptul de a atribui „experienţe" „cuiva" de atribuirea în sens general.

cu teoria enunțării, decât cu riscul de a fi prinși în aporiile solipsismului și în impasurile experienței private. Va trebui mai degrabă să menținem constrângerea inițială de a gândi *psihicul* ca ceva ce poate fi asignat *fiecăruia*, deci de a respecta forța logică a lui *fiecare*, chiar și când vom recurge la opoziția dintre „eu" și „tu", pentru a sublinia puternic opoziția dintre sine și altul decât sine. În acest sens, dacă abordarea pur referențială, în care persoana este considerată drept particular de bază, trebuie să fie completată printr-o altă abordare, ea nu va putea fi abolită, ci conservată în chiar această depășire[12].

12. În această analiză critică a noțiunii de persoană, făcută din punctul de vedere al referinței identificatoare, nu am menționat sugestia lui Strawson de la sfârșitul capitolului său despre conceptul de persoană, „de a deplasa spre centrul tabloului" (*ibid.*, p. 111) o anumită clasă de predicate, mai precis cele care implică faptul de *a face ceva*. Avantajul acestei clase de predicate este de a exemplifica, mai bine decât oricare altele, cele trei puncte forte ale analizei conceptului primitiv de persoană. Acțiunea ar oferi, dacă nu un răspuns, cel puțin schița unui răspuns la problema de a ști „ce anume, la nivelul faptelor naturale, conferă sens faptului că avem un astfel de concept [de persoană]" (*ibid.*). Sarcina celui de-al treilea studiu va fi de a evalua nu doar pertinența noțiunii de acțiune pentru o teorie a persoanei ca particular de bază, ci și capacitatea sa de a conduce analiza dincolo de acest prim cadru teoretic. În prealabil, trebuie însă să dezvoltăm celălalt aspect al filosofiei lingvistice care, luată în întregul ei, servește drept *organon* pentru teoria acțiunii.

Al doilea studiu

Enunţarea şi subiectul vorbitor
O abordare pragmatică

În studiul precedent, am urmărit pe cât de mult posibil prima din cele două mari căi de acces la problematica sinelui, ce reies din filosofia limbajului, mai precis cea a referinţei identificatoare. Încercăm acum o nouă deschidere în direcţia sinelui, urmând a doua cale, cea a *enunţării*, a cărei piesă principală o constituie, astăzi, teoria actelor de limbaj (*speech-acts*) pe care eu prefer să le numesc acte de discurs. Procedând astfel, trecem de la semantică, în sensul referenţial al termenului, la *pragmatică*, adică la o teorie a limbajului, aşa cum este folosită în contextele determinate de interlocuţiune. Această schimbare de perspectivă nu trebuie însă să ne conducă la abandonarea punctului de vedere transcendental: într-adevăr, pragmatica nu urmăreşte să facă o descriere empirică a actelor de comunicare, ci o cercetare a condiţiilor care determină folosirea efectivă a limbajului, în toate cazurile în care referinţa legată de anumite expresii nu poate fi determinată fără o cunoaştere a contextului întrebuinţării lor, cu alte cuvinte a situaţiei de *interlocuţiune*.

Acest nou tip de cercetare este cu atât mai promiţător, cu cât aduce în centrul problematicii, nu enunţul, ci enunţarea, adică actul însuşi de vorbire, care desemnează locutorul în mod reflexiv. Pragmatica aduce astfel în prim plan, în calitate de implicaţie necesară a actului de enunţare, „eu"-ul şi „tu"-ul situaţiei de interlocuţiune.

La capătul acestei explorări a legăturilor dintre actul de enunţare şi locutorul său, problema noastră va consta în confruntarea contribuţiilor

respective a celor două serii ale noastre de cercetări – cea referențială și cea reflexivă –, cu o teorie integrată a sinelui (cel puțin la nivel lingvistic). Va deveni repede evident că pragmatica nu poate să înlocuiască semantica, nu mai mult decât semantica poate să-și îndeplinească sarcina, fără a se îndatora pragmaticii. Așa cum determinarea completă a persoanei ca particular de bază s-a dovedit a fi imposibilă, fără a recurge la capacitatea de autodesemnare a subiecților experienței, tot așa și analiza completă a reflexivității implicată în actele de enunțare nu va putea fi dusă la bun sfârșit, fără ca reflexivității să îi fie atribuită o valoare referențială de un tip anume. Prin urmare, cercetarea noastră despre problema sinelui va profita în special de aceste intersectări dintre cele două discipline; desigur, la o primă vedere, cele două abordări lasă impresia că avansează priorități discordante: pentru cercetarea referențială, persoana este mai întâi a treia persoană, deci cea despre care se vorbește. În schimb, pentru cercetarea reflexivă, persoana este mai întâi un eu care vorbește cu un tu. În cele din urmă, problema va consta în determinarea modului în care raportul „eu-tu" al interlocuțiunii se exteriorizează într-un „[al] lui/ei", fără a pierde capacitatea de a se desemna pe sine, dar și a modului în care „el/ea" al referinței identificatoare se interiorizează într-un subiect care se desemnează el însuși. Acest schimb între pronumele personale pare să fie esențial pentru ceea ce am numit mai sus o teorie integrată a sinelui în plan lingvistic.

1. *Enunțare și acte de discurs (speech-acts)*

Dovada că abordarea reflexivă nu se opune pur și simplu abordării referențiale o constituie faptul că fenomenele ce pretind o teorie explicită a enunțării apar mai întâi ca o complicație pe traiectul referinței anumitor enunțuri. Sub titlul evocator de *La Transparence et l'Énonciation*, François Récanati[1] ne introduce în pragmatică, făcând din reflexivitate un factor de *opacitate* ce interferează cu transparența presupusă a unui sens care, în absența lui, ar putea fi traversat de vizarea referențială. Nu este lipsit de

1. F. Récanati, *La Transparence et l' Énonciation* [*Transparența și Enunțarea*], Paris, Seuil, 1979.

importanță faptul că reflexivitatea este prezentată mai întâi ca un *obstacol* în calea transparenței căutate în actul de a se referi la. Dacă, odată cu anticii și în special cu gramaticienii de la Port-Royal, semnul este definit ca un lucru care reprezintă un alt lucru, atunci transparența constă în faptul că semnul, pentru a reprezenta, are tendința să dispară și să fie astfel uitat în calitatea lui de lucru. Dar această obliterare a semnului ca lucru nu este niciodată totală. Există cazuri când semnul nu ajunge să fie atât de absent ca lucru; devenind opac, el apare din nou ca lucru și prezintă structura sa eminamente paradoxală de entitate prezent-absentă. Or, cazul principal, în care opacitatea semnului este evidentă, este cel în care faptul enunțării, reflectându-se în sensul enunțului, ajunge să influențeze însăși vizarea referențială[2]. Noua direcție pe care o cunoaște teoria enunțării odată cu analiza actelor de discurs nu constituie deci o noutate radicală. Analiza actelor de discurs dă un nou impuls unui paradox bine cunoscut de către clasici, ce rezultă din concurența, în cadrul aceluiași enunț, între vizarea reprezentativă a ceva și ceea ce, în gramatica de la Port-Royal, se numea „reflecția virtuală". În termeni moderni, acest paradox constă în faptul că reflecția faptului enunțării în sensul enunțului face parte din referința majorității enunțurilor din viața cotidiană, în situația comună de interlocuțiune.

A sosit momentul să arătăm în ce fel teoria *actelor de discurs* contribuie la recunoașterea acestui factor de opacitate al semnelor discursului, dar și să precizăm ce fel de subiect este astfel avansat. Terenul va fi deci pregătit pentru o confruntare între rezultatele obținute pe cele două căi ale filosofiei limbajului, în ceea ce privește sinele.

Teoria actelor de discurs este bine cunoscută. De aceea, voi fi succint în prezentarea dezvoltării ei, de la Austin la Searle. După cum se știe, punctul de plecare l-a constituit distincția, stabilită în prima parte din *Cum să faci lucruri cu vorbe*[3], între două clase de enunțuri, cele performative și

2. „În sensul unui enunț, scrie Récanti, se reflectă faptul enunțării sale" (*ibid.*, p. 7). Discutăm mai jos legitimitatea vocabularului reflecției într-un context în care enunțarea – actul de a enunța – este considerată ca un eveniment mundan.

3. J. L. Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe*, trad. S. Corneanu, București, Paralela 45, 2003.

cele constatative. Primele ies în evidenţă prin faptul că enunţarea lor este egală cu înfăptuirea a ceea ce este enunţat. Exemplul promisiunii, care va juca un rol decisiv în determinarea etică a sinelui, este în această privinţă remarcabil. A spune „eu promit" înseamnă a promite efectiv, adică a mă angaja că voi face mai târziu şi, adăugăm noi, că voi face pentru celălalt ceea ce spun acum că voi face. „*Quand dire, c'est faire* [Când a spune înseamnă a face]" este titlul cărţii lui Austin în versiunea franceză. Şi iată cum „eu" este subliniat de la bun început: performativele nu au capacitatea de a „face vorbind", decât dacă sunt exprimate prin nişte verbe la prima persoană singular a prezentului indicativ. Expresia „eu promit" (sau mai precis, „eu îţi promit") are acest sens particular al promisiunii, pe care nu îl are expresia „el promite", care păstrează sensul unui enunţ constatativ, sau dacă vreţi, al unei descrieri.

Dar distincţia dintre performativ şi constatativ trebuia să fie depăşită de Austin însuşi, deschizând astfel calea teoriei actelor de discurs a lui Searle[4]. Opoziţia iniţială dintre două clase de enunţuri este înglobată într-o distincţie mai radicală care priveşte nivelurile ierarhice ce pot fi deosebite în toate enunţurile, fie că sunt constatative sau performative. Pentru discuţia care urmează, este foarte important ca aceste nivele să desemneze nişte *acte* diferite. Dacă a vorbi înseamnă a face, atunci despre vorbire trebuie să discutăm în termeni de *acte*. Aici este punctul central de intersecţie cu teoria acţiunii care va fi dezvoltată ulterior: într-un mod care rămâne să fie stabilit, limbajul se înscrie în planul însuşi al acţiunii.

Care sunt actele care se îmbină în acest fel în actul general de a vorbi? Este bine cunoscută distincţia fundamentală dintre act locutor, act ilocutor şi act perlocutor. Actul locutor este chiar operaţiunea predicativă: a spune ceva despre ceva. Nu poate fi trecut cu vederea faptul că denumirea de act nu este rezervată pentru nivelul ilocutor, ci este deja aplicată în planul locutor; se subliniază astfel că *nu enunţurile sunt cele care referă,*

4. J. R. Searle, *Les Actes de langage*, trad. fr. H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972. Prefer să traduc *speech-act* prin „acte de discours" (acte de discurs), pentru a sublinia specificitatea termenului *speech* faţă de cel prea general de limbaj. Mai mult, termenul „discours" (discurs) scoate în evidenţă înrudirea dintre *speech act* al analiştilor de limbă engleză şi „instance de discours" (*instanţa de discurs*) a lingvistului francez É. Benveniste.

ci locutorii sunt cei care fac referință: mai mult, nu enunțurile au un sens sau semnifică, ci locutorii sunt cei care vor să spună cutare sau cutare lucru, care înțeleg o expresie în cutare sau cutare sens. În acest fel, actul ilocutor este articulat pe baza unui act mai fundamental, actul predicativ. După cum sugerează numele său, actul ilocutor constă în ceea ce locutorul *face* vorbind; acest a face se exprimă prin „forța" în virtutea căreia enunțarea „trece drept" constatare, poruncă, sfat, promisiune etc. Noțiunea de forță ilocutorie permite astfel o generalizare, dincolo de performativii propriu-ziși, a implicației lui a face în a vorbi: chiar în constatativi este inclus un a face, care rămâne cel mai adesea neexprimat, dar pe care îl putem formula plasând înaintea enunțului un *prefix* de forma „eu afirm că", comparabil cu „eu promit că", formă în care orice promisiune poate fi refăcută. Procedeul nu are nimic arbitrar: el respectă criteriul de substituție stabilit în logica semantică; cele două enunțuri: „pisica este pe preș" și „eu afirm că pisica este pe preș" au aceeași valoare de adevăr. Dar unul are transparența unui enunț traversat de vizarea referențială, iar celălalt are opacitatea unui enunț care trimite în mod reflexiv la propria sa enunțare. Prefixul performativilor expliciți devine astfel un model pentru expresia lingvistică a forței ilocutoare a tuturor enunțurilor.

Tocmai prin astfel de prefixe *eu*-l ajunge să fie exprimat. Mai mult, odată cu *eu*-l prefixului, apare o situație complexă de interlocuțiune care participă la sensul total al enunțului. Or, acestei situații de interlocuțiune îi este caracteristic faptul că unui locutor la persoana întâi îi corespunde un *interlocutor* la persoana a doua, căruia primul i se adresează. Prin urmare, nu există nicio ilocuție fără alocuție și, în consecință, fără un alocutor sau destinatar al mesajului. De aceea, enunțarea care se reflectă în sensul enunțului este, de la început, un fenomen bipolar: ea implică simultan un „eu" care vorbește și un „tu" căruia primul se adresează. „Eu afirm că" este egal cu „eu *îți* declar că"; „eu promit că" este egal cu „eu *îți* promit că". Pe scurt, enunțarea este echivalentă cu interlocuțiunea. Astfel, se profilează o temă care va prinde amploare în studiile următoare, și anume că orice avansare în direcția ipseității locutorului sau agentului are drept contraparte o avansare comparabilă în alteritatea partenerului. În stadiul atins în cercetarea de față, această corelație nu are încă acel caracter dramatic pe care confruntarea polemică între două programe narative îl va

introduce în centrul interlocuţiunii. Teoria actelor de discurs nu ne oferă în această privinţă decât schema dialogică a schimburilor interpersonale intens diversificate.

Mai putem face o precizare complementară în legătură cu acest raport alocutiv fără a părăsi planul enunţării, completând teoria actelor de discurs printr-o teorie a enunţării propusă de H. Paul Grice[5], potrivit căreia orice enunţare constă într-o intenţie de a semnifica ce implică în vizarea sa aşteptarea ca interlocutorul să aibă, de partea sa, intenţia de a recunoaşte intenţia primă în ceea ce vrea ea să fie. Astfel interpretată, interlocuţiunea se dovedeşte a fi un schimb de intenţionalităţi ce se vizează în mod reciproc. Această circularitate a intenţiilor pretinde ca reflexivitatea enunţării şi alteritatea implicată în structura dialogică a schimbului de intenţii să fie plasate la acelaşi nivel.

Aceasta este, în mare, contribuţia teoriei actelor de discurs la determinarea sinelui. Problema este acum de a pregăti confruntarea aşteptată între teoria referenţială şi cea a enunţării reflexive, prin câteva remarci critice privind natura subiectului scos în evidenţă prin teoria enunţării.

2. *Subiectul enunţării*

În cele ce urmează, analiza noastră critică va avea ca obiect raportul dintre enunţare şi enunţator.

La o primă vedere, acest raport nu pare să pună probleme. Dacă reflectarea faptului enunţării în enunţ, pentru a relua formula lui Récanati, aduce un grad de opacitate în cadrul vizării referenţiale care traversează sensul enunţului, nu avem impresia, la început, că raportul – interior enunţării – între actul de discurs ca act şi autorul său este în el însuşi opac; în mare, nu există motive să credem că subiectul enunţării constituie opacitatea a ceea ce este opac.

---

5. H. P. Grice, „Meaning", *Phil. Rev.*, vol. LXVI, 1957, p. 377-388; „Utterer's Meaning and Intentions", în *Phil. Rev.*, vol. LXXVIII, 1969, p. 144-177; „Utterer's Meaning, Sentence Meaning, and Word-Meaning", în J.R. Searle (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 54-70.

Implicarea enunțatorului în enunțare nu este oare identificată, fără nicio urmă de ambiguitate, prin posibilitatea de a adăuga formula dezvoltată de performativii expliciți – „eu afirm că", „eu poruncesc să", „eu promit că" – tuturor actele ilocutoare? *Eu*-l nu este oare subliniat prin chiar acest prefix, și oare nu tot prin intermediul acestui prefix *eu*-l își atestă prezența în orice enunțare[6]?

Mai mult, datorită acestei menționări a subiectului în prefixul intensional al enunțurilor extensionale, devine posibilă regruparea, ca două mari ansambluri coordonate sub egida pragmaticii, a teoriei actelor de discurs pe care tocmai am rezumat-o, și a teoriei *indicatorilor* amintită o primă dată cu titlul de proceduri de individualizare, deci din perspectiva unei semantici referențiale. Această regrupare se dovedește a fi benefică pentru fiecare din cei doi „parteneri". Pe de o parte, analiza actelor de discurs găsește în funcționarea indicatorilor complementul cerut pentru a arima, dacă putem spune așa, enunțatorul de enunțare. Pe de altă parte, indicatorii – „eu", „acesta", „aici", „acum" – sunt deosebiți de alte două categorii de operatori de individualizare introduși în primul studiu, și anume numele proprii și descrierile definite, care sunt legate de semantică, în timp ce primele sunt prinse în spațiul de gravitație al pragmaticii.

În plus, în același timp în care indicatorii luați împreună sunt separați de grupul de operatori de individualizare, *eu*-l este, la rândul său, avansat în primul rând al indicatorilor, care, considerați în afara raportului de reflexivitate al enunțării, nu prezintă o ordine anume. Raportat la actul de enunțare, *eu*-l devine primul dintre indicatori; el îl indică pe acela ce se desemnează el însuși în orice enunțare ce conține cuvântul „eu", angajând în continuarea lui pe „tu"-ul interlocutorului. Alți indicatori – deicticii „acesta", „aici", „acum" – se regrupează în jurul subiectului enunțării: „acesta" indică orice obiect situat în preajma enunțatorului; „aici" este chiar locul unde acesta se află; „acum" desemnează orice eveniment contemporan cu cel în care enunțatorul pronunță enunțarea.

---

6. Problema este dacă legătura dintre „eu" și enunțarea care îl include nu ține de problematica mai vastă a atestării pe care am văzut-o apărând, pentru prima oară, cu ocazia raportului de ascriere a predicatelor psihice unei entități personale. Problema va deveni mult mai clară în studiile care urmează.

Devenind astfel pivotul sistemului de indicatori, *eu*-l apare în stranietatea sa față de orice entitate ce poate fi aranjată într-o clasă, caracterizată sau descrisă. *Eu*-l desemnează atât de puțin referentul unei referințe identificatoare, încât ceea ce pare să-l definească, și anume „orice persoană care, vorbind, se desemnează ea însăși", nu poate fi înlocuit cu ocurențele cuvântului „eu". Din punct de vedere referențial, nu există o echivalență între „eu sunt mulțumit" și „persoana care se desemnează este mulțumită"; eșecul încercării de substituție este aici foarte important pentru că dovedește faptul că expresia nu ține de ordinea entităților ce ar putea fi identificate pe cale referențială. Prin urmare, între funcția de index a „eu-lui" și cea de referent, în sensul dat în primul studiu, se cască o prăpastie logică adâncă[7].

Natura singulară a funcționării indicatorilor, care întărește teoria actelor de discurs, este confirmată printr-o trăsătură esențială cu care vom încheia trecerea în revistă a rezultatelor pragmaticii privind poziția subiectului în discurs. Această trăsătură pecetluiește autonomia abordării de față a subiectului față de abordarea prin intermediul referinței identificatoare. Dihotomia între cele două abordări este subliniată în mod clar prin modalitatea diferită, chiar opusă, de a considera *pronumele personale*. În vreme ce în abordarea referențială este privilegiată persoana a treia, sau cel puțin o anumită formă a persoanei a treia, și anume „lui/ea", „cineva", „fiecare", „impersonalul se", teoria indicatorilor, odată alipită celei a actelor de discurs, nu numai că acordă o importanță particulară primei și a doua persoane, dar exclude în mod clar a treia persoană. Ne putem gândi aici la excluderea violentă a persoanei a treia făcută de Benveniste[8]. Pentru el, doar prima și a doua persoană gramaticale merită acest nume, a treia fiind o non-persoană. Argumentele în sprijinul acestei excluderi pot fi reduse la unul singur: este de ajuns un „eu" și un „tu" pentru a determina o situație de interlocuțiune. A treia persoană poate fi orice despre care se vorbește,

7. Acestui ecart îi corespunde o diferență, la fel de cunoscută de la Wittgenstein încoace, între „a descrie" și „a arăta". *Eu*-l poate fi indicat sau arătat, dar nu poate fi obiectul unei referințe sau descrieri. Vom deduce mai târziu consecințele care urmează de aici.

8. É. Benveniste, *Probleme de lingvistică generală*, trad. L. M. Dumitru, vol. 1 și 2, București, Teora, 2000.

fie lucru, animal ori ființă umană: lucru confirmat [în limba franceză] de întrebuințările disparate ale pronumelui „il": „il pleut [plouă]", „il faut [trebuie]", „il y a [există]" etc. – dar și de multitudinea de expresii ale persoanei a treia – fiecare, asta, [impersonalul] se etc. Dacă persoana a treia este atât de inconsistentă gramatical, acest lucru se datorează faptului că ea nu există ca persoană, cel puțin în analiza limbajului care ia ca unitate de măsură instanța discursului, așa cum e exprimată în propoziție. Prima și a doua persoană nu pot fi mai bine alipite evenimentului enunțării decât excluzând din câmpul pragmaticii a treia persoană, despre care se vorbește doar ca despre alte lucruri.

Acestea fiind spuse, oare acest pact între enunțare și indicatorii „eu-tu", urmați de deicticii „acesta", „aici", „acum" face imposibilă orice discordanță între teoria enunțării și cea a subiectului său?

Două sau trei remarci pe care le-am lăsat să treacă neobservate ar fi trebuit totuși să ne alerteze: prima se referă la termenul cheie al teoriei actelor de discurs, care este mai exact *actul* și nu agentul, iar la nivelul actului, forța ilocutorie, cu alte cuvinte și potrivit definiției propuse de G. G. Granger, „ceea ce ne permite să acordăm mesajelor funcții specifice de comunicare sau să precizăm condițiile întrebuințării lor"[9]. „Elementul ilocutoriu", în formularea prudentă a lui Granger, poate fi definit și inclus într-o tipologie exactă, fără ca autorul discursului să fie menționat în mod explicit. Cu prețul acestei eliziuni, condițiile transcendentale ale comunicării pot fi în întregime depsihologizate și considerate drept regularizări ale limbii, și nu ale vorbirii. Dar până unde poate fi împinsă depsihologizarea, dacă un *ego* trebuie încă să fie luat în considerare?

O a doua remarcă ce nu a fost scoasă în evidență ne crește gradul de perplexitate: reflexivitatea de care am discutat până acum a fost atribuită constant, dar nu subiectului enunțării, ci faptului însuși al enunțării: reamintesc formula lui Récanati: „în sensul unui enunț se reflectă faptul enunțării sale" (*La Transparence et l'Énonciation*, p. 7). O astfel de afirmație ar trebui să ne mire, în măsura în care ea leagă reflexivitatea de enunțarea tratată ca un fapt, cu alte cuvinte ca un eveniment ce se produce în lume. Ceea ce mai devreme am numit act a devenit un fapt, un eveniment

9. G. G. Granger, *Langages et Épistémologie*, Paris, Klincksieck, 1979, p. 170.

care are loc în spațiul comun și în timpul public – pe scurt, un fapt ce apare în aceeași lume ca faptele și stările de lucru vizate în mod referențial prin enunțuri declarative sau asertive.

În sfârșit, chiar statutul de lucru al semnului, despre care am spus mai sus că subliniază opacitatea însăși a semnului, este adus în prim plan prin reflectarea faptului enunțării în sensul enunțului. În această privință, afirmațiile lui Récanati sunt foarte clare: „prin enunțarea sa, un enunț este ceva" (*ibid.*, p. 26); tot așa „enunțarea (...) se dă ca o ființare" (*ibid.*, p. 27). La limită, ar trebui afirmat că reflexivitatea nu este intrinsec legată de un sine, în sensul puternic al unei conștiințe de sine. Prin formularea „în sensul unui enunț se reflectă faptul enunțării sale", expresia „se reflectă" ar putea la fel de bine să fie înlocuită cu „este oglindită". Ne confruntăm aici cu paradoxul unei reflexivități fără ipseitate; un „se" fără „sine"; pentru a spune același lucru cu alte cuvinte, reflexivitatea caracteristică faptului enunțării seamănă mai mult cu o referință inversată, o retro-referință, în măsura în care trimiterea se face la *factualitatea* care „opacizează" enunțul. În același timp, în loc să opunem o reflexivitate care refuză orice caracterizare în termeni de referință unei vizări a faptului extra-lingvistic, care doar el are valoarea de vizare referențială, ne limităm să opunem *sui*-referința unei referințe *ad-extra*. Dar reflexivitatea și *sui*-referința sunt oare două noțiuni echivalente? Oare *eu*-l nu dispare în calitatea lui de „eu", de îndată ce i se conferă enunțului două referințe de orientări opuse, adică o referință la lucrul semnificat și o referință la lucrul semnificant? Această schimbare era de fapt inclusă în definiția semnului primită de la antici: un lucru care reprezintă un alt lucru. Or, cum se poate ca un act să fie doar un lucru? Și mai grav, oare în ce mod subiectul – care referă și semnifică – poate să fie desemnat ca un lucru, rămânând în același timp un subiect? Oare nu am pierdut aici din vedere două din cele mai importante câștiguri ale teoriei enunțării, și anume:

1) că nu enunțurile sunt cele care referă, nici măcar enunțările, ci, după cum am menționat mai sus, subiecții vorbitori ce se folosesc de resursele de sens și de referința enunțului pentru a face schimb de experiențele lor într-o situație de interlocuțiune;

2) că situația de interlocuțiune nu are valoare de eveniment decât în măsura în care autorii enunțării sunt puși în scenă prin discursul în act și,

odată cu enunțiatorii în carne și oase, experiența *lor* de lume, perspectiva *lor* asupra lumii care *nu poate* fi înlocuită cu nimic altceva?

Deriva pragmaticii spre un concept de *sui*-referință, unde accentul principal cade asupra *factualității* enunțării, nu poate fi împiedicată, decât dacă vrem să ne oprim un moment asupra unui anumit număr de paradoxuri, chiar de aporii, pe care le deschide pragmatica, de îndată ce este chestionat statutul subiectului enunțării ca atare, și nu doar actul enunțării considerat ca un fapt, în calitate de eveniment care se întâmplă în lume, în chiar această lume din care fac parte lucrurile la care ne referim *ad extra*. Confruntarea cu aceste paradoxuri și aporii este egală cu o situare în linia dreaptă a întrebării *cine*, – cine vorbește? – care a deschis problematica *identificării*.

Primul paradox este următorul: expresia „eu" este atinsă de o ambiguitate stranie; în această privință, Husserl vorbea de o expresie ambiguă în mod necesar. Pe de o parte, „eu", în calitate de pronume personal ce face parte din sistemul limbii, este un element al paradigmei pronumelor personale. În această calitate, este un termen vacant care, spre deosebire de expresiile generice care păstrează același sens în întrebuințări diferite, desemnează de fiecare dată o persoană diferită la fiecare nouă întrebuințare; în acest prim sens, „eu" se aplică oricărui care, vorbind, se desemnează el însuși și care, asumând acest cuvânt, își asumă răspunderea pentru întreg limbajul, potrivit formulării admirabile a lui Benveniste. În calitate de termen vacant, „eu" este un termen mobil, o poziție în funcție de care mai mulți enunțiatori virtuali pot fi înlocuiți unul cu altul; de aici și termenul de *shifter* care a fost atribuit tuturor termenilor similari în seria elementelor deictice, și care este tradus neinspirat în franceză prin *„embrayeur"*; din această metaforă mecanică am putea reține doar fenomenul precis al schimbării ambreiajului: și anume asignarea termenului vacant unui singur enunțiator efectiv prezent, care asumă, *hic et nunc*, forța ilocutorie a actului de enunțare. Dar astfel, s-a trecut de la un sens al expresiei „eu", la un altul. Nu mai este scos în evidență aspectul *substituibil* al termenului mobil, al lui *shifter*, ci dimpotrivă, *fixarea* realizată prin vorbire. Am trecut de la punctul de vedere paradigmatic, în virtutea căruia *eu*-l face parte din tabloul pronumelor, la punctul de vedere sintagmatic, în virtutea căruia *eu*-l nu desemnează de fiecare dată decât o persoană, excluzându-le pe

toate celelalte, şi anume cea care vorbeşte aici şi acum. Această trimitere la o poziţie non-substituibilă, la un singur centru de perspectivă asupra lumii să o numim, împreună cu G.G. Granger[10], *ancorare*. Paradoxul constă mai exact în contradicţia aparentă între caracterul substituibil al lui *shifter* şi caracterul non-substituibil al fenomenului de ancorare.

Bineînţeles, acest paradox poate primi o explicaţie, fără a depăşi cadrele pragmaticii; dar soluţia propusă nu va face nimic altceva decât să amâne puţin dificultatea. Explicaţia despre care este vorba se bazează pe distincţia moştenită de la Pierce între *type* şi *token*[11] – tip şi ocurent – pe care vom avea grijă să nu o confundăm cu cea dintre gen şi particular, în măsura în care ea nu este valabilă decât pentru indecşi. Tipul este de ordinul lui „de fiecare dată", ocurentul este de ordinul „o singură dată", la nivelul efectiv al instanţei de discurs. Între cele două, orice contradicţie dispare, dacă vrem să considerăm că tipul implică în chiar noţiunea sa o alegere obligatorie între candidaţii la poziţia de subiect vorbitor[12]. În virtutea acestei alegeri obligatorii, *shifter* exercită o funcţie de distribuţie, bazându-se pe acest „fiecare dată" care reglează asignarea exclusivă a termenului „eu" unui singur locutor actual. Se poate atunci spune, fără a mai ajunge la vreun paradox, că ancorarea actuală a ocurentului „eu" este corelativă caracterului substituibil al tipului „eu", în sensul distributiv şi nu generic al constituirii indexului. Îl regăsim aici pe Husserl: amfibologia „eu-lui" este cea a unei semnificaţii în mod necesar *ocazionale*. Termenul ocazional are sensul foarte precis de a lega pe acest „fiecare dată" al tipului de acest „o singură dată" al ocurentului.

Deosebirea dintre tip şi ocurent elimină oare orice paradox referitor la „eu"? Ne putem îndoi de acest lucru, dacă avem în vedere faptul că ea este perfect compatibilă cu o interpretare a reflexivităţii în sensul

10. G. G. Granger, *ibid.*, p. 174-175. Cercetarea noastră a paradoxurilor legate de subiectul enunţării rămâne puternic îndatorată acestei lucrări.

11. Cf. C. S. Pierce, *Collected Papers*, IV, 537, citat de F. Récanati, *La Transparence et l'Énonciation*, *op. cit.*, p. 724; cf. şi C. S. Pierce, *Écrits sur le signe*, reunite, traduse şi comentate de G. Deledalle, Paris, Seuil, col. „L'Ordre philosophique", 1978, p. 190.

12. Spre deosebire de caracterul substituibil al enunţiatorului specific lui *shifter*, observă Granger, „fixarea procedeului de trimitere al fiecărui mesaj constituie o alegere obligatorie, ce reglează comunicarea" (*Langages et Epistémologie*, *op. cit.*, p. 174).

de *sui*-referință, adică de trimitere la factualitatea unui eveniment spațio-temporal ce se întâmplă în lume. Despre actul de enunțare, înțeles ca un fapt mundan, se poate spune că nu are loc decât o singură dată, și că nu există decât în clipa în care enunțarea este produsă. Vorbim atunci de ocurențe diferite ale aceluiași semn, care nu diferă numeric decât prin poziția lor spațio-temporală, dar ilustrează același tip. Semnul pus în discuție este actul de enunțare considerat ca un fapt. *Eu*-l nu mai este atunci vizat decât în mod indirect, și anume ca expresie subliniată în interior printr-un performativ explicit de forma: „eu afirm că", „eu poruncesc să", „eu promit să" etc.

Faptul că distincția dintre tip și ocurent are drept miză principală mai degrabă enunțarea decât enunțatorul este confirmat prin analizele foarte tehnice, în care nu voi intra aici, ale expresiilor numite *token-reflexives*. Aceste expresii sunt desigur enunțări garantate ale teoriei actelor de discurs; dar despre ele se poate ușor afirma că trimit la un fapt care are loc în spațiul și în timpul public, pe scurt în lume[13]. În acest fel, este evitat paradoxul care nu apare decât atunci când subiectul enunțării este tematizat în sine însuși. Este un paradox care nu poate fi multă vreme mascat, de îndată ce ne confruntăm cu caracterul straniu al raportului pe care un singur locutor îl poate avea cu multiplicitatea enunțărilor *sale*. Dacă acestea din urmă constituie fiecare un eveniment diferit ce poate să își facă loc în cursul lucrurilor lumii, oare subiectul comun acestor evenimente multiple este el însuși un eveniment[14]? Ne reamintim ezitările lui Husserl de a

13. Cf. Récanati, *La Transparence et l'Énonciation*, *op. cit.*, p. 153-171 (cap. VIII, „La token-réflexivité". „(...) enunțarea de către cineva a acestei propoziții [apa fierbe la o sută de grade], faptul că cineva rostește asta este un eveniment care are loc, ca orice eveniment, la un moment dat și într-un anumit loc: acest eveniment spațio-temporal determinat este vorbirea sau enunțarea. Faptul de a spune ceva este un eveniment, precum faptul de a-ți rupe un picior, de a primi o decorație, de a te naște sau a muri. Expresia 'faptul de a vorbi' subliniază caracterul evenimențial al enunțării, în măsura în care ea este un fapt: un fapt este, înainte de toate, ceva care 'are loc', sau care 'este cazul', potrivit expresiei englezești" (*ibid.*, p. 153).

14. Problema statutului evenimentului în cadrul unei cercetări a ipseității va reapărea de câteva ori de-a lungul acestei lucrări, în special în discuția tezelor lui Donald Davidson despre acțiune (al treilea studiu) și celor ale lui Derek Parfit despre identitatea personală (al șaselea studiu).

tematiza într-un mod deosebit pe *ego* al lui *cogito cogitatum*. Nu am uitat nici dificultăţile legate de expresiile metaforice precum *Ichstrahl*, „rază a eului", sau *Ichpol*, „eul ca pol identic al actelor", care caracterizează tipul de radiere sau de emanaţie care exprimă raportul unui locutor unic cu multiplicitatea actelor sale de discurs.

Aici, paradoxul se transformă în aporie. Raportul tip-ocurent nu ne mai este într-adevăr de niciun ajutor, şi nici raportul dintre *eu*-l mobil (*shifter*) şi *eu*-l ancorat. Este pusă în discuţie chiar noţiunea de ancorare a „eu-lui" ocurent. Ce sens ar trebui să acordăm ideii de *perspectivă singulară* asupra lumii? Aporia care ne blochează aici este una asupra căreia Wittgenstein a revenit neîncetat, începând cu *Tractatus*-ul şi încheind cu *Cercetările filosofice* sau *Caietul albastru*. O voi numi aporia ancorării. Punctul de perspectivă privilegiat asupra lumii, pe care îl constituie fiecare subiect vorbitor, este limita lumii, şi nu unul din conţinuturile sale[15]. Şi totuşi, într-un fel enigmatic, dar care la început părea evident, *ego*-ul enunţării apare *în lume*, după cum o dovedeşte asignarea unui nume propriu celui care susţine un discurs. Într-adevăr, eu, cutare, eu P. R., sunt cel care este şi nu este limita lumii. În această privinţă, textul următor din *Caietul albastru* accentuează aporia: „Prin *eu* [din 'eu văd'], nu mă referem de fapt la L. W., cu toate că, adresându-mă celuilalt, aş putea zice: 'Acum L. W. este cel care vede cu adevărat', deşi nu la asta mă refer de fapt"[16].

---

15. Granger afirmă cu îndreptăţire: „Trimiterea la enunţare nu este de acelaşi ordin ca trimiterile propriu-zis semantice. Enunţarea nu este în acest caz reperată *în* lumea despre care vorbim; ea este considerată ca referinţă limită a acestei lumi (...)" (*Langages et Épistémologie*, *op. cit.*, p. 174). Sensul deplin al clauzei restrictive cu care se încheie citatul nu va apărea decât de-a lungul încercării, pe care o vom face mai departe, de a fuziona reflexivitatea şi referenţialitatea.

16. L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, trad. M. Dumitru *et al.*, Bucureşti, Humanitas, 1993, p. 145 (trad. mod.). Fragmentul este citat şi tradus de Granger, *ibid.*, p. 175. Granger citează în continuare: „Cuvântul *eu* nu înseamnă acelaşi lucru ca şi *L. W.*, şi nici nu înseamnă acelaşi lucru ca şi expresia: 'persoana care vorbeşte acum'. Dar aceasta nu înseamnă că *L. W.* şi *eu* numesc persoane diferite. Nu înseamnă decât că aceste cuvinte sunt instrumente diferite ale limbajului nostru" (*ibid.*, p. 148 (trad. mod.)). În această aporie, Granger vede în principal confirmarea caracterului non-empiric al condiţiilor de posibilitate ale comunicării: „Dacă adoptăm această perspectivă, observăm că fenomenul de *ancorare*, ca poziţie privilegiată a unui centru de perspective,

Non-coincidența dintre *eu*-l ca limită a lumii și numele propriu care desemnează o persoană reală, a cărei existență este confirmată de registrele civile, conduce la aporia absolută a subiectului vorbitor. Aporia ar rămâne însă mascată într-o versiune a pragmaticii potrivit căreia trimiterea reflexivă s-ar face mai puțin la *ego*-ul enunțării, cât la *faptul* enunțării, considerat ca un eveniment al lumii. În acest caz, reflexivitatea ar putea fi ușor asimilată unui fel subtil de referință, și anume referința la evenimentul lumii pe care îl constituie enunțarea. În acest fel, enunțarea ar putea fi integrată în lucrurile din lume despre care vorbim. Dar această asimilare nu mai este posibilă, cel puțin fără să fi luat în considerare aporia ancorării, de îndată ce accentul este pus asupra actului în faptul enunțării și asupra [relației] „eu-tu" din acest act.

3. *Intersectarea celor două căi ale filosofiei limbajului*

Pentru a rezolva această aporie trebuie, din punctul meu de vedere, să aducem la un punct de convergență cele două căi ale filosofiei limbajului, calea referinței identificatoare și cea a reflexivității enunțării. La capătul primului parcurs, după cum ne amintim, persoana apărea ca un particular de bază ireductibil la orice altceva: ea era „cel" despre care se vorbește și căruia îi sunt atribuite predicate fizice și psihice. La capătul celui de-al doilea parcurs, subiectul apare drept reunirea dintre cel care vorbește și cel căruia primul îi vorbește, excluzând a treia persoană, devenită o non-persoană. Or, convergența acestor două demersuri este asigurată prin împrumuturile reciproce ce le permit să-și îndeplinească propria lor intenție. Ne reamintim că persoana a treia, potrivit teoriei referinței identificatoare, nu-și dobândește semnificația completă de persoană decât dacă atribuirea predicatelor sale psihice este „însoțită", pentru a relua termenul lui Kant, de capacitatea de a se desemna pe sine, transferată de la prima la a treia persoană, în felul unei citări puse între ghilimele. Celălalt, a treia persoană, își spune în sinea sa: „eu afirm că".

---

exprimă o condiție non-empirică a comunicării integrale a unei experiențe" (*Langages et Épistémologie, op. cit.*).

Iată cum fenomenul de ancorare nu poate fi înțeles decât dacă „eu" din „eu afirm că" este extras din prefixul unui verb de acțiune și determinat el însuși ca o persoană, cu alte cuvinte ca un particular de bază printre lucrurile despre care se vorbește. Această asimilare între *eu*-l care vorbește unui „tu" și „el/ea" despre care se vorbește, funcționează în sens invers asignării unui „el/ea" a putinței de a se desemna pe sine. De data aceasta, apropierea constă într-un fel unic de obiectivare, și anume asimilarea dintre *eu*-l subiect al enunțării, și persoana, particular de bază ireductibil. Noțiunea de *sui*-referință, a cărei coerență am pus-o mai sus sub semnul întrebării, este de fapt un amestec rezultat din intersectarea reflexivității cu referința identificatoare.

Înainte de a cerceta dacă acest amestec dintre *eu*-l reflexiv și persoana la care se face referire nu este constituit în mod arbitrar, altfel spus, dacă este vorba de ceva mai mult decât un fapt de limbaj – inevitabil, desigur, dar imposibil de obținut din ceva de ordin elementar – este important să demonstrăm că intersectarea celor două căi ale filosofiei limbajului reglează funcționarea tuturor indicatorilor, și poate fi identificată pe baza unor operațiuni lingvistice foarte precise.

Termenul deictic „aici" constituie un bun punct de plecare pentru această demonstrație, deoarece asimilarea actului de limbaj cu un fapt a fost un rezultat al caracterizării enunțării ca eveniment sau ca instanță a discursului. Pe lângă aceasta, putem recurge aici și la o analiză detaliată a deicticului temporal pe care o preiau dintr-o lucrare a mea anterioară, *Temps et Récit* III. În această lucrare, am încercat să demonstrez că ceea ce desemnăm prin termenul „acum" este un rezultat al intersectării între prezentul viu al experienței fenomenologice a timpului și o clipă oarecare din experiența cosmologică. Or, această intersectare nu constă într-o simplă juxtapunere a două noțiuni care fac parte din universuri de discurs distincte; ea se bazează pe operațiuni precise care asigură ceea ce am numit *înscrierea* timpului fenomenologic în timpul cosmologic, și al cărei model este inventarea timpului-calendar. Rezultatul acestei înscrieri este un *acum datat*. Fără dată, definiția prezentului este pur reflexivă: acum se întâmplă orice eveniment contemporan cu momentul în care vorbesc. Redusă la ea însăși, *sui*-referința momentului vorbirii nu este decât tautologia prezentului viu: de aceea, pentru noi, este mereu

astăzi. Ieșim însă din tautologie, punând întrebarea: în ce zi suntem astăzi? Răspunsul constă în a oferi o dată; adică în a face ca prezentului viu să-i corespundă una din zilele numărate ale calendarului. Acum-ul datat constituie sensul complet al deicticului „acum".

Același lucru este valabil și pentru „aici": el se opune lui „acolo", fiind locul unde eu sunt corporal situat. Acest loc absolut are același caracter de limită a lumii pe care îl are și *ego*-ul enunțării; metafora spațială a orientării în spațiu se află chiar la originea ideii de subiect ca centru de perspectivă care, în sine, nu este situat în spațiul ocupat de către obiectele de discurs; vorbind la mod absolut, „aici", ca loc în care mă situez, este punctul zero prin raportare la care toate locurile devin apropiate sau îndepărtate. În acest sens, „aici" este nicăieri. Și totuși, folosirea lui „aici" într-o conversație presupune o cunoaștere topografică minimală, cu ajutorul căreia eu pot situa „aici-ul" meu prin raportare la un sistem de coordonate al cărui punct de origine este oarecare, precum o clipă din timpul cosmologic. Locul funcționează în același fel ca data, adică prin înscrierea „aici"-ului absolut într-un sistem de coordonate obiective. În virtutea acestei înscrieri, comparabilă cu fenomenul datării, semnificația completă a deicticului „aici" este cea a unui *aici localizat*.

De la termenii deictici „acum" și „aici", putem să ne reîntoarcem la indicatorii „eu-tu". Îmbinarea între subiect, ca limită a lumii și persoană obiect de referință identificatoare, se bazează pe un proces de aceeași natură cu înscrierea, ilustrată prin datarea calendaristică și localizarea geografică. Faptul că fenomenul de ancorare poate fi considerat drept o înscriere este dovedit pe deplin de expresia care îl intriga atât de mult pe Wittgenstein: „eu, L. W.". Raportul dintre pronumele personal „eu", luat ca subiectul atribuirii, și numele propriu, ca desemnare a ocurentului unui particular de bază, este un raport de înscriere în sensul instituțional al termenului. „Eu" este literalmente înscris, prin puterea forței ilocutorii a unui act de discurs particular – *numirea* – pe lista publică a numelor proprii, respectând regulile convenționale care stabilesc atribuirea de patronime și prenume (astfel, în Franța și în alte țări, patronimul este impus prin reguli de înrudire – reguli matrimoniale, reguli de filiație – iar prenumele este ales în mod relativ liber de către părinții legali, deci de altcineva decât purtătorul numelui; în acest sens, numirea

este în întregime un act de înscriere). Expresia este atât de potrivită, încât ceea ce numim actul de naștere al unei persoane conține o triplă înscriere: un nume propriu conform regulilor de numire pe care tocmai le-am precizat, o dată conform regulilor de datare calendaristică, un loc de naștere conform regulilor de localizare în spațiul public, toate acestea fiind înscrise în registrele stării civile. Astfel înscris, *eu*-l este, în sensul propriu al termenului, „înregistrat". Din această înregistrare apare și cel care afirmă: „Eu, cutare, născut în..., la...". În acest mod, „eu" și „P.R." înseamnă aceeași persoană. Prin urmare, nu este întâmplător faptul că persoana – obiect al referinței identificatoare, și subiectul – autor al enunțării, au aceeași semnificație; această îmbinare este produsă printr-o înscriere de un gen anume, realizată printr-un act special de enunțare – *numirea*.

În pragul concluziei noastre provizorii, ne mai rămâne totuși o ultimă întrebare. Această asimilare între persoana referinței identificatoare și *eu*-l ca ocurent reflexiv poate fi oare întemeiată pe o realitate mai fundamentală?

Din punctul meu de vedere, acest lucru nu este posibil decât dacă părăsim cadrul filosofiei limbajului și chestionăm tipul de ființă care se pretează unei duble identificări ca persoană obiectivă și ca subiect reflexiv. Fenomenul de ancorare sugerează direcția în care trebuie să ne îndreptăm; aceasta a fost deja indicată în analiza precedentă, și anume semnificația absolut ireductibilă a corpului propriu. Ne amintim că posibilitatea de a atribui aceluiași lucru predicate fizice și psihice ni s-a părut că se bazează pe o structură dublă a corpului propriu, și anume statutul său de realitate fizică observată și apartenența lui la ceea ce Husserl numește, în a cincea *Meditație carteziană*, „sfera propriului". Pe același dublu statut al corpului propriu se bazează și structura mixtă a lui „eu-un cutare"; în calitate de corp printre corpuri, el constituie un fragment din experiența lumii; fiind al meu, el împărtășește statutul „eu"-lui înțeles ca punct de referință limită al lumii. Altfel spus, corpul este în același timp un fapt al lumii și organul unui subiect care nu face parte din categoria obiectelor despre care el vorbește. Această stranie constituire a corpului propriu se întinde de la subiectul enunțării la actul însuși al enunțării: ca voce împinsă afară prin suflare și articulată prin fonație

și gestica aferentă, enunțarea are aceeași soartă cu corpurile materiale. Ca expresie a sensului vizat de un subiect vorbitor, vocea este vehiculul actului de enunțare, în măsura în care trimite la „eu", centru iramplasabil de perspectivă asupra lumii.

Aceste scurte reflecții anticipează momentul în care va trebui să părăsim planul lingvistic la care ne-am limitat cu stricteţe în această primă serie de cercetări. Statutul straniu al corpului propriu ține de o problematică mai vastă, ce are drept miză statutul ontologic al ființei noastre care apare pe lume în modul corporalității.

Al treilea studiu

O semantică a acţiunii fără agent

Cele două studii care urmează sunt consacrate teoriei acţiunii, în sensul restrâns pe care acest termen l-a dobândit în lucrările de limbă engleză apărute sub această titulatură. Ele păstrează un raport de o mare complexitate cu studiile precedente. Pe de o parte, filosofia limbajului pe care tocmai am expus-o are rolul de *organon* pentru teoria acţiunii, în măsura în care această teorie se foloseşte, în descrierea făcută propoziţiilor de acţiune, de analizele devenite clasice ale referinţei identificatoare şi ale actelor de discurs. Pe de altă parte, acţiunile sunt entităţi atât de importante, iar legătura dintre acţiune şi agentul ei constituie o relaţie atât de originală, încât teoria acţiunii a devenit cu totul altceva decât o simplă aplicare a analizei lingvistice schiţate mai sus. Mai mult, căpătând autonomia unei discipline distincte, teoria acţiunii a scos la iveală, printr-un efect de repercutare, noi resurse ale limbajului, atât în dimensiunea pragmatică, cât şi în cea semantică. În acelaşi timp, dificultăţile, paradoxurile, aporiile la care au ajuns studiile precedente capătă alte proporţii în noul cadru al teoriei acţiunii.

Caracterul complex al raportului dintre teoria limbajului şi teoria acţiunii va fi testat mai întâi de-a lungul studiului de faţă, în contextul semanticii filosofice, apoi de-a lungul următorului studiu, în contextul pragmaticii limbajului. De fiecare dată, vom cerceta enigma raportului dintre acţiune şi agentul său, dar cu mijloace diferite ce ţin de distincţia iniţială dintre semantică şi pragmatică. Ce ne învaţă acţiunea despre agentul său, ne vom întreba noi? Şi în ce măsură această eventuală lecţie contribuie la precizarea diferenţei dintre *ipse* şi *idem*?

La începutul studiului de față, sunt necesare două observații. Mai întâi, trebuie să fie clar faptul că, într-o semantică a acțiunii, se poate discuta despre agentul acțiunii în același fel în care, în analiza particularilor de bază din primul nostru studiu, persoana *despre care* se vorbește a putut fi desemnată ca o entitate căreia i-au fost atribuite (ascrise) predicate de ordini diferite. Dar recursul *explicit* la reflexivitatea enunțării prin care subiectul discursului se desemnează pe sine nu ține de o semantică bazată pe referința identificatoare. Această primă limitare trebuie să fie recunoscută de la bun început, dacă nu vrem să fim dezamăgiți de relativa inconsistență a rezultatelor teoriei acțiunii, care rămâne totuși bogată în analize riguroase, referitoare la determinarea conceptuală a agentului acțiunii. La drept vorbind, doar la sfârșitul următorului studiu va fi posibil să intersectăm calea referinței identificatoare cu cea a autodesemnării subiectului vorbitor, și astfel să tematizăm în mod explicit referința la sine a subiectului ce acționează.

A doua limitare a cercetării de față este legată de caracterul restrâns al sferei exemplelor acoperite prin conceptul de acțiune. Desigur, vom avea în vedere înlănțuirile acțiunilor, în special cu ocazia analizei raționamentului practic; dar vom pune între paranteze principiul unificator care face din aceste lanțuri de acțiuni niște *unități practice de rang superior*, pe care le vom numi într-un studiu ulterior *practici*. Or, această a doua limitare are consecințe importante: întrucât nu discutăm despre practici demne de acest nume – tehnica, meseriile, artele, jocurile – nu vom mai lua în considerare nici procedurile de ierarhizare între practici care ne permit să vorbim despre unitatea narativă a unei vieți. Or, această punere între paranteze a oricărui principiu care unifică și ierarhizează practicile conduce, la rândul ei, la abstragerea predicatelor *etice* din familia sau a binelui, sau a dreptului; într-adevăr, doar unitățile practice de rang superior asumă, în mod explicit, pe lângă înlănțuirea logică de care vom discuta aici, și o semnificație teleologică potrivit binelui și o semnificație deontologică potrivit dreptului. Această a doua limitare este perfect justificată, în măsura în care semantica acțiunii este limitată, prin definiție, la descrierea și analiza discursurilor în care omul vorbește despre fapta sa, și exclude orice atitudine prescriptivă în termeni de permis și interzis. Chiar și în această măsură, agentul acțiunii nu va putea fi totuși situat la același nivel

cu un sine responsabil de vorbirea și de acțiunea sa. Nu trebuie deci să ne mirăm dacă autorul acțiunii apare ca un agent etic neutru, care se sustrage laudei sau blamului.

1. *Schema conceptuală a acțiunii și întrebarea* cine?

La o primă vedere, cercetarea se anunță promițătoare în ceea ce privește efortul de a referi acțiunea la agentul său. Acțiune și agent fac parte din aceeași schemă conceptuală care conține noțiuni precum circumstanțele, intențiile, motivele, deliberarea, mișcarea voluntară sau involuntară, pasivitatea, constrângerea, rezultatele dorite etc. Caracterul deschis al acestei enumerări este aici mai puțin important decât organizarea ei în rețea. Ceea ce este cu adevărat important pentru conținutul de sens al fiecăruia dintre acești termeni este apartenența la aceeași rețea; sensul lor este determinat prin relații de intersemnificare, în așa fel încât cunoașterea modului de folosire a unuia dintre ei este de fapt egală cu cunoașterea modului de folosire a întregii rețele. Este vorba de un joc de limbaj coerent, în care regulile care conduc întrebuințarea unui termen sunt relaționate în mod sistematic cu cele care ghidează întrebuințarea altui termen. În acest sens, rețeaua noțională a acțiunii are același statut transcendental cu cadrul conceptual al particularilor de bază. Spre deosebire de conceptele empirice elaborate de științele umane, de la biologie la sociologie, întreaga rețea are funcția de a determina ceea ce „contează ca" acțiune, de exemplu în științele psihologice ale comportamentului și în științele sociale ale conduitei sociale. Iar ceea ce ne interesează de aici înainte este caracterul specific al rețelei prin raportare la determinarea generală a conceptului de persoană, obținută în primul studiu.

Un mod eficace de a proceda la determinarea reciprocă a noțiunilor ce aparțin acestei rețele a acțiunii constă în identificarea lanțului de întrebări ce pot fi adresate subiectului acțiunii: cine face (sau a făcut) ce, pentru ce, cum, în ce împrejurări, cu ce mijloace și cu ce rezultate? Sensul noțiunilor cheie ale rețelei acțiunii își are sursa în natura particulară a răspunsurilor date întrebărilor specifice, care trimit una la alta: cine? ce? de ce? cum? unde? când?

Remarcăm în ce ar consta caracterul promițător al acestei metode de analiză: prin răspunsurile pe care le dăm întrebării *cine?* avem un acces privilegiat la conceptul de agent. Ceea ce Strawson numea „același lucru" căruia îi sunt atribuite predicate psihice și predicate fizice devine acum un cineva ca răspuns la întrebarea *cine?*. Or, această întrebare dovedește o anumită afinitate cu problematica sinelui, așa cum am precizat-o în prefață. La Heidegger, cercetarea problemei lui *cine*[1] face parte din aceeași sferă ontologică cu cea a sinelui (*Selbstheit*). Preluând această idee, Hannah Arendt[2] leagă întrebarea *cine?* de o caracteristică specifică conceptului de acțiune, pe care îl opune celui de muncă și de lucrare. În timp ce munca se exteriorizează în întregime în lucrul fabricat, iar lucrarea schimbă cultura materializându-se în documente, monumente, instituții, în spațiul de manifestare deschis de politică, acțiunea este acest aspect al faptei umane care cere să fie povestită. La rândul ei, funcția povestirii este de a determina „*cine*-le acțiunii". În ciuda acestor afinități evidente între teoria acțiunii și fenomenologia hermeneutică, ar fi o greșeală să credem că prima ne poate conduce atât de departe. La Heidegger, dependența problematicii lui *Selbst* de existențialul *Dasein* atrage „cine"-le în același spațiu ontologic de gravitație. În ceea ce privește „cine"-le lui H. Arendt, el este mediat printr-o teorie a acțiunii care depășește limitele analizei de față și care nu își va găsi locul decât mult mai târziu, când vom trece de la acțiunea în sens restrâns la practica în înțelesul larg anunțat mai sus.

De fapt, contribuția teoriei acțiunii la întrebarea *cine?* este mult mai modestă. Din motive pe care le vom preciza, ea marchează chiar un recul față de problematica lui Strawson, în măsura în care aceasta formula în mod clar problema atribuirii „cuiva", considerat a fi „același lucru", a unor predicate caracteristice persoanei. Or, această problemă a atribuirii tinde aici să fie marginalizată, în favoarea unei întrebări devenite mult mai

1. M. Heidegger, *Ființă și timp*, trad. G. Liiceanu și C. Cioabă, București, Humanitas, 2003, p. 158 și urm, p. 419 și urm.

2. Hannah Arendt, *Condiția umană*, trad. C. Vereș și G. Chindea, Cluj, Ideea Design&Print, 2007, cap. V; [*La Condition de l'homme moderne*, pref. Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1961].

importante. Spus pe scurt, raportul dintre întrebările *ce?* și *de ce?* devansează raportul dintre perechea de întrebări *ce-de ce?* și întrebarea *cine?*. Teoria acțiunii apare mai întâi ca o provocare la adresa determinării *cine*-lui heideggerian. La sfârșitul acestui studiu, problema noastră va fi de a transforma această provocare în avantajul nostru, făcând din cercetarea întrebărilor *ce-de ce?* ale acțiunii un mare detur la capătul căruia întrebarea *cine?* va reveni în forță, îmbogățită cu toate medierile pe care cercetarea lui *ce-de ce?* le va parcurge.

Care este explicația ocultării întrebării *cine?* de către analiza răspunsurilor la întrebările *ce* și *de ce?*. Nu este suficient să afirmăm că, dintr-o perspectivă semantică, dominată preponderent de modul în care discursul se referă la un lucru, nu ne putem aștepta să descoperim niște răspunsuri la întrebarea *cine?* ce nu pot fi determinate ca *ceva*, înțeles ca o componentă a lumii așa-zis reale. Desigur, problematica evenimentului pe care o vom menționa în curând va confirma pe deplin această includere forțată a lui *cine?* în *ceva*. Totuși, această explicație nu este suficientă, în măsura în care întrebarea *cine?* își păstrează netulburată, în cadrul referențial al lui *ceva* în general, autonomia față de întrebările *ce-de ce?*. După cum am afirmat referindu-ne la Strawson, răspunsurile specifice întrebării *cine?* trezesc un interes considerabil, dar nu în ciuda, ci datorită restrângerii cercetării efectuate în cadrul referinței identificatoare. La întrebarea: cine a făcut asta? se poate răspunde sau menționându-se un nume propriu, sau folosind un demonstrativ (el, ea, acesta, aceea), sau oferind o descriere definită (așa și așa). Prin aceste răspunsuri, ceva în general devine un cineva. Acesta este un aspect ce nu poate fi neglijat, chiar dacă identificării persoanei ca cineva care face (sau care suportă ceva) îi lipsește desemnarea de sine care este accesibilă doar abordării pragmatice, prin evidențierea perechii „eu-tu" a situației de interlocuțiune. Dar dacă abordarea referențială a agentului acțiunii nu poate depăși acest prag, ea are cel puțin avantajul de a păstra larg deschis evantaiul de pronume personale (eu, tu, el/ea etc) și, prin aceasta, de a acorda statutul conceptual de persoană celei de-a treia persoane gramaticale. La nivelul unei simple semantici a acțiunii, întrebarea *cine?* acceptă toate răspunsurile introduse prin orice pronume personal: eu fac, tu faci,

el face[3]. Această acceptare fără deosebire a trei persoane gramaticale, la singular și la plural, constituie forța analizei referențiale.

Prin urmare, nu abordarea referențială este cea care împiedică desfășurarea, în câmpul acțiunii umane, a resurselor cuprinse în răspunsurile la întrebarea *cine?*. De aceea, vom încerca în studiul următor să continuăm cercetarea abia începută și să reluăm, recurgând la resursele oferite de analiza răspunsurilor la întrebările *ce-de ce?*, problema rămasă în suspans la sfârșitul studiului de față, și anume cea a *ascrierii* acțiunii unui agent.

Din punctul meu de vedere, ocultarea întrebării *cine?* trebuie să fie pusă pe seama orientării pe care filosofia analitică a impus-o abordării întrebării *ce?*, legând-o exclusiv de întrebarea *de ce?*. În ciuda marilor diferențe care vor apărea gradual între mai multe tipuri de filosofie analitică a acțiunii, am putea spune că toate acestea au în comun faptul de a centra discuția asupra unei singure probleme: ce „contează ca" acțiune printre *evenimentele* lumii? Prin raportare la noțiunea de *ceva ce se întâmplă*, se urmărește determinarea statutului *descriptiv* al acțiunii. Această orientare acordată întrebării *ce?* prin raportare la noțiunea de eveniment mundan conține potențial dispariția, dacă nu ocultarea, întrebării *cine?*, în ciuda rezistenței încăpățânate pe care răspunsurile la această întrebare o opun includerii lor în noțiunea de eveniment, impersonală la cel mai înalt grad. Răspunsurile la întrebarea *ce?*, aplicate acțiunii tind într-adevăr să se deosebească de răspunsurile cerute prin întrebarea *cine?*, de îndată ce răspunsurile la întrebarea *ce?* (ce acțiune a fost făcută?) sunt incluse într-o categorie ontologică ce exclude, la nivel de principiu, pe cea a ipseității: mai precis, evenimentul în general, „ceva ce se întâmplă"[4].

Această deosebire între *ce?* și *cine?*, prin intermediul căreia problematica acțiunii ajunge de partea unei ontologii a evenimentului anonim, a

3. Sarcina pragmaticii va consta în organizarea listei pronumelor personale în funcție de forța ilocuționară a diferitelor acte de discurs: putem spune atunci în registrul mărturisirii sau al revendicării: eu sunt cel care...; în registrul mulțumirii sau al acuzării: tu ești cel care...; în cel al acuzării sau al descrierii narative: el este cel care.... Dar aceste determinări pragmatice diferite sunt grefate, toate, pe acest „careva" al analizei referențiale.

4. Reluăm aici o discuție începută mai sus privitoare la statutul epistemologic și ontologic al evenimentului. Cf. al doilea studiu, p. 77.

fost posibilă printr-o asociere, de sens contrar, între întrebarea *ce?* și întrebarea *de ce?*: pentru a determina ce contează ca acțiune (întrebarea *ce*), s-a căutat în modul de explicare al acțiunii (întrebarea *de ce?*) tocmai criteriul a ceea ce merită să fie descris ca acțiune. Întrebuințarea lui „pentru că" în explicarea acțiunii a ajuns astfel să fie arbitrul descrierii a ceea ce contează ca acțiune.

2. *Două universuri de discurs: acțiune contra eveniment, motiv contra cauză*

Pentru o cât mai mare claritate, voi deosebi trei nivele (2, 3 și 4) în această includere fortață a lui *ce?* în *de ce?* și, în cele din urmă, a perechii *ce-de ce?* într-o ontologie a evenimentului impersonal. Nu mă interesează aici istoricul dezbaterii, chiar dacă pozițiile pe care le voi menționa sunt, cât de cât, eșalonate în timp potrivit ordinii în care le voi preciza. Punctele mele de referință rămân totuși mai mult teoretice decât istorice.

Caracterizez primul nivel prin intermediul a două argumente majore: primul se referă la *ce*-ul acțiunii în caracterul ei specific; al doilea privește raportul, considerat și el a fi specific, între *ce?* și *de ce?*.

1. Referitor la primul punct, este remarcabil faptul că teoria acțiunii a crezut că, dacă ia ca termen de referință noțiunea de eveniment, păstrează neatins caracterul specific al acțiunii umane. Desigur, ea a făcut acest lucru pentru a opune acțiunea evenimentului. Vom vedea mai departe prin ce fel de răsturnare această opoziție a devenit o includere. Dar, mai întâi, predominantă este opoziția. Potrivit argumentului, evenimentul se întâmplă pur și simplu; în schimb, acțiunea este cea care *face să se întâmple* ceva. Între a se întâmpla și a face să se întâmple există o prăpastie logică, după cum este confirmat de raportul celor doi termeni în opoziție cu ideea de adevăr: ceea ce se întâmplă este obiectul unei observații, deci al unui enunț constatativ care poate fi adevărat sau fals. Ceea ce facem să se întâmple nu este nici adevărat, nici fals, dar conferă adevăr sau falsitate aserțiunii despre o anumită ocurență, mai precis despre acțiunea făcută. După cum spune și limba franceză: *l'action faite est devenue un fait; mais le rendre vrai est l'œuvre du faire* [acțiunea făcută a devenit un fapt; dar a-l

adeveri este rezultatul unei înfăptuiri]. Din această opoziție, rezultă că „forța logică a unei acțiuni" nu poate fi derivată din vreun set de constatări referitoare la evenimente și la proprietățile lor[5].

Nu subestimez meritele acestei abordări a problemei acțiunii. Printre aceste merite, recunosc eliminarea câtorva prejudecăți provenite dintr-o elaborare greșită a conceptului de acțiune de către mulți autori. În categoria prejudecăților, includ aici și pseudo-conceptele, precum cel de senzații kinestezice, care ne-ar ajuta să cunoaștem producerea noastră de mișcări voluntare ca pe un eveniment intern; tot aici intră și pretinsele senzații afective, care ne-ar permite să ne cunoaștem dorințele, tot în calitate de evenimente interne. Viciul logic constă în faptul că observația internă, aici invocată, este construită după modelul observației externe; această prejudecată susține tacit căutarea inutilă a unui eveniment interior. În acest caz, se poate vorbi de o prejudecată „contemplativă" care deschide către întrebarea: „cum știți că faceți ceea ce faceți?". Iar răspunsul este: „Știți lucrul acesta, făcându-l".

Voi compara deosebirea dintre a face să se întâmple și a se întâmpla cu diferența pe care o face E. Anscombe între cunoașterea-cum și cunoașterea-că[6]. Cunoașterea-că are într-adevăr de a face cu evenimente despre care Anscombe spune că sunt „cunoscute fără [a recurge la] observație"; această noțiune ne permite să vorbim de „cunoaștere practică" în ceea ce privește evenimentele. Or, înainte de a fi aplicată noțiunii de intenție despre care vom discuta mai jos, noțiunea de evenimente cunoscute fără

5. O expunere detaliată a acestui argument se găsește la A. I. Melden, *Free Action*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1961, și la S. T. Hampshire, *Thought and Action*, New York și Notre Dame (Ind.), Notre Dame University Press, 1983. Un argument asemănător este dezvoltat de A. Danto în *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, 1973. El pune totuși accentul asupra izomorfismului ce caracterizează cele două serii de enunțuri: pe de o parte, *m* știe că *s* prin intermediul certitudinii *e*; pe de altă parte, *m* face să se întâmple *a*, făcând *b*. Între „este adevărat că s" și „a adeveri că *a* se întâmplă", rămâne o anumită omogenitate.

6. E. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, 1979. Nu voi insista aici asupra acestui argument; el își va găsi locul într-un alt cadru conceptual, centrat asupra noțiunii de intenție, în care identific al doilea grad de ocultare a problematicii sinelui în avantajul problematicii evenimentului.

observație se aplică unor expresii la fel de primitive ca poziția corpului meu și a membrelor mele, și ca producerea gesturilor mele. Cunoașterea gestului rezidă în gest: „Această cunoaștere a ceea ce este făcut reprezintă cunoașterea practică"; „Un om care știe cum să facă niște lucruri are o cunoaștere practică" (*ibid.*, p. 48).

La o primă vedere, acestea sunt niște argumente foarte puternice. Cu toate acestea, dezavantajul lor – dezavantaj prin omisiune, dacă-l putem numi așa – este de a se concentra asupra *ce*-ului acțiunii, fără a tematiza raportul său cu *cine?*-le. În același timp, aceste argumente se vor dovedi foarte vulnerabile în fața unei critici care face din acțiune mai degrabă o specie a genului eveniment, decât un termen alternativ. Ironia stă în faptul că tocmai opoziția dintre acțiune și eveniment este cea care a deschis calea absorbirii primului termen în cel de-al doilea.

2. Aceeași răsturnare paradoxală va avea loc pe al doilea front deschis de teoria acțiunii. *Ce*-ul acțiunii, într-adevăr, este caracterizat în mod esențial de raportarea sa la *de ce?*. A spune ce este o acțiune înseamnă a spune de ce este ea făcută. Această raportare a unei întrebări la alta este inevitabilă: nu îl putem informa pe celălalt despre ce facem, fără să îi spunem în același timp de ce facem asta. A descrie înseamnă a începe să explici; iar a explica mai mult înseamnă să descrii mai bine. Astfel, se cască o nouă prăpastie logică, de data asta între motiv și cauză. După cum s-a subliniat, un motiv este deja un motiv de a acționa. Din punct de vedere logic, el este implicat în noțiunea de acțiune făcută sau ce trebuie făcută, în sensul în care nu putem menționa motivul, fără a preciza acțiunea pentru care este acest motiv. Noțiunea de cauză, cel puțin în accepțiunea lui Hume, luată în general drept termen de comparație, presupune dimpotrivă o eterogenitate logică între cauză și efect, în măsura în care pot să o menționez pe una fără să o menționez și pe cealaltă (astfel, chibriturile pe de o parte și incendiul pe de altă parte). Conexiunea internă – necesară și, în acest sens, logică – ce caracterizează motivația nu este compatibilă cu conexiunea extrinsecă, contingentă și, în acest sens, empirică a cauzalității. După cum observăm, argumentul pretinde că este logic și nu psihologic, în sensul că forța logică a conexiunii motivaționale exclude clasarea motivului drept cauză; motivul poate fi mai bine interpretat în calitate de rațiune-de...; dar nu pentru că orice motivație este rațională, ceea ce

ar putea exclude dorința. Orice motiv este rațiune-de, în sensul că conexiunea dintre motivul-de și acțiune este o relație de implicare reciprocă. Lucru confirmat, potrivit acestei școli de gândire, de gramatica specifică termenului *wanting*, a cărui folosire este mai largă decât cea a cuvântului „dorință". Acesta corespunde în linii mari cu ceea ce în franceză am spune „envie de...[vrerea de]": l-am exprima firesc ca „ceea ce ne-ar plăcea sau am vrea să facem (să fim, să avem)" sau „ceea ce am face cu plăcere, ceea ce am dori într-adevăr să facem", păstrând pentru termenul „dorință" un câmp semantic restrâns în principal la înțelesul alimentar sau sexual. Orice s-ar spune despre termen și traducerea lui adecvată, gramatica specifică termenului *wanting* pretinde ca „vrerea-de" să nu poată fi numită decât în legătură cu acel lucru către care tinde, cu alte cuvinte cu acțiunea însăși; a resimți vrerea-de înseamnă a-resimți-vrerea-de-a-face (*to do*), de a obține (*to get*). Vrerea, continuă argumentul, poate fi împiedicată, interzisă, refulată; dar chiar și atunci, ea nu poate fi logic înțeleasă independent de acțiune. În toate cazurile, există o implicare logică (*logical involvement*) între a dori și a face; a voi ceva implică logic și faptul de a-l obține. Iar „logic" înseamnă că, în limbajul nostru, a voi și a face țin reciproc unul de celălalt; potrivit lanțului logic al implicației, trecem astfel de la „a vrea" la „vrerea-de-a-face", la „încercarea (*trying*) de-a-face" și, în sfârșit, la „a face" (*doing*).

Această gramatică a „vrerii-de" confirmă critica facută mai sus a noțiunii „contemplative" de eveniment interior, ce poate fi observat printr-o privire interioară. Vrerea-de nu este o tensiune pe care o impresie interioară ar scoate-o la iveală; o gramatică greșită a cuvântului „a vrea", tratat drept substantiv, stă la baza acestei interpretări a dorinței ca un eveniment interior, distinct la nivel logic de acțiunea menționată în limbajul public. Eliminarea entităților interioare, începută la nivelul primului argument care opune acțiunea evenimentului, este astfel continuată la nivelul celui de-al doilea argument care opune motivul cauzei.

Merită să precizăm aici și o variantă a aceluiași argument: a menționa rațiunea unei acțiuni este egal cu a situa acțiunea într-un context mai larg, constituit în general din reguli de *interpretare* și din norme de aplicare, despre care se presupune că sunt comune agentului și comunității de interacțiune. De exemplu, vă cer să înțelegeți gestul meu de a ridica mâna ca pe un salut, ca pe o rugăciune, ca pe o chemare a taxiului etc.

Deși acest tip de argument nu poate fi dezvoltat decât în cadrul unei analize aplicate forței ilocuționare a enunțărilor (a saluta, a se ruga, a chema etc) și ține deci de pragmatica acțiunii, el accentuează opoziția dintre două scheme de explicație, în măsura în care una singură poate fi considerată ca o formă de interpretare. În același timp, apare și o anumită proximitate între această analiză conceptuală a acțiunii și tradiția hermeneutică, atunci când aceasta din urmă opune înțelegerea explicației și consideră interpretarea drept o dezvoltare a înțelegerii. După cum putem citi în *Ființă și timp*, a interpreta înseamnă a dezvolta înțelegerea, precizând „ca ce anume" (*als was*) înțelegem noi ceva[7]. Această înrudire nu este neobișnuită, în măsura în care acțiunea poate fi considerată ca un text, iar interpretarea motivelor ca o lectură[8]. Faptul de a asocia o acțiune unui ansamblu de motive este asemeni interpretării unui text sau părții unui text în funcție de contextul său.

3. Înrudirea între al doilea tip de argument și primul este evidentă: opoziția dintre motiv și cauză este analogă cu opoziția dintre acțiune și eveniment. Explicația acțiunii în termeni de motive întărește chiar descrierea acțiunii ca un „a face să se întâmple". Acțiunea și motivul se situează de o parte, tot așa cum evenimentul și cauza sunt de cealaltă parte, după cum ne învață tradiția humeiană. Am putea astfel spune, în sensul lui Wittgenstein, că acțiunea și motivele sale, pe de o parte, și evenimentul și cauza sa, pe de alta, fac parte din două „jocuri de limbaj" pe care este important să nu le confundăm. Filosofia acțiunii urmărește, cel puțin într-o primă fază, să restabilească coerența și independența reciprocă a acestor două jocuri de limbaj. Și totuși, această disociere netă între două universuri de discurs nu a putut să reziste asalturilor venite din partea unei analize conceptuale care este mai atentă la variațiunile de sens ale termenilor presupuși a face parte din două jocuri de limbaj clar deosebite; drept rezultat, aceste variațiuni prin care termenii se încalecă unul pe altul pun sub semnul întrebării însuși principiul disocierii lor. Analiza noastră se va situa la acest stadiu de suprapunere între două universuri de discurs, înainte de a trece la stadiul

7. M. Heidegger, *Ființă și timp*, *op. cit.*, § 32.

8. P. Ricœur, „Modelul textului: acțiunea intenționată considerată ca text", în *Eseuri de hermeneutică*, trad. V. Tonoiu, București, Humanitas, 1995, p. 154-181.

în care jocul de limbaj al acţiunii şi al raţiunilor de a acţiona este integrat în cel al evenimentului şi al cauzalităţii.

Dar să precizăm mai întâi de ce abordarea dihotomică nu avea cum să nu fie modificată, înainte de a fi de-a dreptul respinsă.

Voi susţine în primul rând că opoziţia dintre motiv şi cauză nu este necesară din punct de vedere fenomenologic (vom vedea mai departe că ea poate fi contestată în planul logic unde este afirmată). În schimb, se pare că această categorie a dorinţei, pe care o înţeleg aici în sensul de *wanting* din engleză, se prezintă ca o categorie mixtă care îşi pierde pertinenţa, de îndată ce, din motive logice, motivul este situat de partea raţiunii de a acţiona. Chiar dacă prin aceasta nu se urmăreşte decât sublinierea originalităţii modului de implicare între motiv şi acţiune, există încă pericolul ca raţiunea-de să fie înţeleasă în sensul unei raţionalizări de tip tehnologic, strategic sau ideologic. Un alt pericol constă în ignorarea caracterului neobişnuit al dorinţei, cu alte cuvinte a faptului că ea se prezintă în acelaşi timp ca un sens care poate fi exprimat în registrul justificării, şi ca o forţă care poate fi transcrisă, într-un mod mai mult sau mai puţin analogic, în registrul energiei fizice; acest caracter mixt al dorinţei – a cărei semantică am încercat cândva să o surprind în cartea mea despre Freud – se reflectă în planul de care ţine în mod strict teoria acţiunii, şi anume cel al limbajului comun. Nu ne întrebăm noi oare: „Ce v-a împins să faceţi cutare sau cutare lucru?". În engleză se spune chiar: „Ce v-a 'cauzat' să acţionaţi astfel?".

Identificăm trei situaţii tip în care acest gen de întrebare este justificat printr-un răspuns de tip cauzal. Prima implică întrebarea „Ce v-a împins să faceţi cutare sau cutare lucru?", căreia i se oferă un răspuns care nu exprimă niciun antecendent în sensul de cauză humeiană, nici o raţiune-de, în sens raţional, ci o impulsie incidentă, sau, cum se spune în psihanaliză, o pulsiune (germ. *Trieb*, engl. *drive*). În a doua situaţie tip, la întrebarea „Ce anume vă face de obicei să vă comportaţi astfel?", răspunsul trimite la o dispoziţie, la o tendinţă durabilă, chiar permanentă. În a treia situaţie tip, la întrebarea: „Ce v-a făcut să tresăriţi?", răspundeţi „M-a speriat un câine". În această situaţie, nu *cum*-ul este legat, ca în cazul precedent, de *de ce*, ci obiectul de cauză; aceasta este trăsătura specifică emoţiei, din punctul de vedere al expresiei sale lingvistice: obiectul său este cauza sa şi vice versa.

Aceste trei contexte pot fi grupate sub titlul generic al *afecțiunii* sau al *pasiunii*, în accepțiunea antică a termenului. Din aceste trei contexte, reiese că o anumită pasivitate este corelativă acțiunii de a face ceva. Faptul de a media această pasivitate pare să fie esențial pentru relația între a dori și a acționa, pe care nu o putem reduce la justificarea pe care un agent pur rațional ar da-o acțiunii sale; în acest caz, acțiunea ar fi lipsită de dorință! Această fenomenologie a dorinței, extinsă la cea a afecțiunii, ne obligă să afirmăm că, chiar în cazul motivației raționale, motivele nu ar fi motive de acțiune, dacă nu ar fi și cauzele sale.

Justificarea fenomenologică va acorda o anumită plauzibilitate tezei cauzaliste. Vom căuta atunci să aflăm dacă nu este nevoie de un alt model cauzal decât cel al lui Hume, paralel cu modificarea ideii de motiv prin reducerea ei la ideea de rațiune-de. Dar acest aspect nu va putea fi discutat decât la sfârșitul parcursului care va duce la asimilarea ideii de motiv în cea de cauză.

În cele din urmă, dihotomia dintre două universuri de discurs nu poate fi criticată doar la nivel fenomenologic, ci și în plan ontologic. Termenul absent din întreaga discuție și care va fi ulterior exclus, este în mod curios cel de *agent*. Or, tocmai referința la agent nu ne permite să împingem până la capăt dubla opoziție dintre a face să se întâmple și a se întâmpla, și dintre motiv și cauză. Opoziția este într-adevăr plauzibilă la nivelul perechii *ce-de ce?*. În vocabularul lui Strawson pe care l-am adoptat în primul nostru studiu, ea se reduce la opoziția dintre predicate psihice și predicate fizice, cu condiția de a admite și cazul mixt al dorinței cu dubla sa valență de forță și de sens. Dar procedând astfel, se deduce o concluzie eronată dintr-o analiză parțial justificată. Ceea ce a fost scăpat din vedere este tocmai faptul de a atribui două serii de predicate unuia și aceluiași lucru – acum am spune aceluiași agent. Din această atribuire unică rezultă că acțiunea reprezintă o anumită configurare de mișcări fizice și, în același timp, o înfăptuire ce poate fi interpretată în funcție de rațiunile de a acționa care o explică. Doar prin raportarea la același particular de bază se explică faptul că cele două jocuri de limbaj nu mai sunt juxtapuse, ci suprapuse, potrivit relației care predomină între conceptul de persoană și cel de corp, și care ne obligă să afirmăm că persoanele sunt la fel de bine corpuri. Prin urmare, analiza conceptuală a noțiunii de persoană la

nivelul ontologic al entităţilor ultime exercită în acest caz o constrângere prealabilă asupra semanticii acţiunii; în schimb, aceasta din urmă trebuie să răspundă exigenţelor cadrului conceptual ce determină întrebuinţarea judicioasă şi adecvată a termenului de persoană.

Fragilitatea teoriei dihotomice a acţiunii pe care tocmai am prezentat-o se explică, din punctul meu de vedere, prin caracterul său fenomenologic puţin plauzibil şi prin lipsa de atenţie pe care o arată constrângerilor ce decurg din teoria particularilor de bază. Nu vom fi deci surprinşi să descoperim că o răsturnare completă a raportului dintre acţiune şi eveniment la nivelul lui *ce?* şi a raportului dintre motiv şi cauză la nivelul lui *de ce?* este legată de o uitare încă şi mai puternică a constrângerilor ontologice pe care tocmai le-am precizat, uitare care va fi pecetluită prin înlocuirea unei ontologii generale a evenimentului cu o ontologie regională a persoanei. Totuşi, nu vom analiza imediat această dublă răsturnare, în planul analizei discursului şi în planul entităţilor de bază. Înainte să cercetăm confundarea universurilor de discurs în beneficiul evenimentului şi al cauzei, este mai bine să insistăm asupra stadiului intermediar, cel al încălcării lor reciproce.

3. *Analiza conceptuală a intenţiei*

Este semnificativ faptul că analiza conceptuală a noţiunii de *intenţie*, pe care cu bună ştiinţă am ţinut-o deoparte până acum, a făcut loc tipului de analiză nuanţată şi etapizată, moştenită de la Wittgenstein din *Cercetări filosofice*, care, înainte de orice atac direct, a contribuit la erodarea polarităţilor prea simetrice[9]. Cartea lui E. Anscombe, *Intention*, este în această privinţă dovada cea mai elocventă a ceea ce voi numi, fără nicio intenţie

9. În lucrarea sa nepublicată *La sémantique de l'action* (Université Paris I – Sorbonne, 1988), J.-L. Petit arată că şcoala de la Oxford, după cum se autointitulează, recurge în principal la filosofia tradiţională a sensului comun, pentru a umple golul provocat de *Cercetările filosofice* (§ 611-660) între nivelul semantic al limbajului şi experienţa efectivă a acţiunii. Prin urmare, paradoxurile *Cercetărilor logice* ocupă o poziţie strategică în filosofia analitică a acţiunii.

peiorativă, un impresionism conceptual, pentru a-l deosebi de viziunea într-un anume fel cubistă a teoriei lui D. Davidson, asupra căreia ne vom opri în analiza următoare. Desigur, ne-am aștepta ca o analiză conceptuală a intenției să ne conducă de la perechea *ce-de ce?* la întrebarea *cine?*. Fenomenologic vorbind, intenția nu este oare vizarea conștiinței în direcția a ceva ce trebuie să fac? În mod curios, analiza conceptuală întoarce deliberat spatele fenomenologiei: pentru ea, intenția nu este intenționalitatea în accepțiunea lui Husserl. Ea nu exprimă transcendența unei conștiințe față de sine. Urmându-l pe Wittgenstein, E. Anscombe nu vrea să afle nimic despre fenomenele care ar fi accesibile doar unei intuiții private, și care nu pot face obiectul decât unei descrieri ostensive private. Or, tocmai despre acest lucru ar fi vorba, dacă intenția ar fi luată în sensul de intenție-de.... La acest tip de intenție orientată către viitor, și care nu este verificată printr-o acțiune, nu are acces, în principiu, decât agentul care o declară. Pentru o analiză conceptuală care nu admite decât un criteriu lingvistic public, intenția-de nu are valoare decât în calitate de *declarație* a intenției. O intenție nedeclarată nu poate fi cunoscută. Or, gramatica de suprafață a declarației intenției este una nesigură: nimic nu deosebește viitorul intenției (mă voi plimba), de cel al estimării viitorului (voi fi bolnav), și de cel al ordinului (mă veți asculta). În spatele gramaticii de suprafață, lipsește criteriul de adevăr al declarației intenției, dacă intuiția semnificației „am intenția-de" este considerată ca ireductibilă.

Putem oare înțelege de aici că analiza conceptuală a intenției este imposibilă? Obstacolul poate fi evitat dacă, urmând uzul comun al limbajului, distingem între trei întrebuințări ale termenului „intenție": a fi făcut sau a face ceva în mod intențional; a acționa cu (*with*) o anumită intenție; a avea intenția-de. Doar a treia întrebuințare conține o referință explicită la viitor. În schimb, referința la trecut este cea mai frecventă în cazul unei acțiuni făcute în mod intențional. Mai important este însă faptul că a treia întrebuințare poate fi analizată doar cu condiția de a fi declarată. Celelalte două întrebuințări sunt calități secundare ale unei acțiuni ce poate fi observată de toată lumea. Vom începe deci cu întrebuințarea adverbială a termenului „intenție" (al cărui echivalent adjectival este „acțiune intențională"), o întrebuințare care nu implică încălcarea regulilor descrierii.

Pentru propria noastră cercetare, această abordare a problemei, fragment cu fragment (*piecemeal*), este foarte importantă: luând ca pivot al analizei întrebuinţarea adverbială a intenţiei, dăm prioritate întrebuinţării care atestă în modul cel mai puţin explicit raportarea intenţiei la agent. Cu cât legătura pare mai strânsă între intenţia-de şi cel de care aparţine, cu atât calificarea intenţională a acţiunii va putea fi făcută independent de orice considerare a raportului de posesie care leagă acţiunea de agent. Criteriul intenţionalului – deci al *ce*-ului acţiunii – este într-adevăr forma pe care o asumă anumite răspunsuri date întrebării *de ce?*. În acest sens, întrebarea *de ce?* conduce întrebarea *ce?* şi, în această calitate, ne îndepărtează de interogaţia referitoare la *cine?*.

Teza centrală este enunţată în aceşti termeni: „Ce anume deosebeşte acţiunile intenţionale de celelalte acţiuni? În chip de răspuns, sugerez că acţiunile intenţionale sunt cele cărora li se aplică un anumit sens al întrebării *de ce?*; acest sens rezidă, desigur, în faptul că răspunsul, dacă este pozitiv, furnizează o raţiune de a acţiona"[10]. Probând acest criteriu, vom observa spiritul de fineţe al unei analize care va desfiinţa dihotomiile trasate de analiza anterioară, şi care, în mod paradoxal, va deschide calea spiritului de geometrie al unei teorii a acţiunii diametral opuse precedentei. Într-adevăr, criteriul întrebării *de ce?* este departe de a restrânge jocul, pentru că *aplicarea* ei deschide de fapt accesul la un câmp extraordinar de divers de exemple mixte şi de contra-exemple, atunci când nu ne conduce printr-un labirint de analize în care cititorul se simte puţin pierdut. Preocuparea pentru distincţii subtile apare mai întâi la nivelul cercetării cazurilor în care întrebarea *de ce?* nu poate fi aplicată. O măsură de precauţie pe care Aristotel o luase deja în analiza lui *proairesis* (alegere deliberată): caz de ignoranţă, caz de constrângere. Anscombe îşi rafinează aici analiza: totul depinde de cunoaşterea tipului de descriere a acţiunii în care agentul nu era conştient (*aware*) de ceea ce făcea (tăind cu fierăstrăul o bucată de lemn, nu ştia că făcea zgomot). Dar principala victimă o reprezintă opoziţia trasată între raţiunea de a acţiona şi cauză. În schimb, avem mai degrabă de a face cu o suită de cazuri în care opoziţia nu funcţionează decât între cazurile extreme. De aceea, exemplele mixte sunt

10. E. Anscombe, *Intention*, *op. cit.*, p. 9 (traducere în franceză de P. R.).

în această privință cele mai interesante. Potrivit evaluării lui Anscombe, întreaga problematică a cauzalității se află într-o stare de confuzie excesivă; să ne limităm deci la a afirma că, pentru anumite răspunsuri acceptabile la întrebarea *de ce?*, folosim în mod semnificativ termenul de cauză. Așa cum am susținut mai sus, discutăm în mod firesc și cu îndreptățire despre ceea ce l-a făcut pe cineva să acționeze. Chiar noțiunea de cauză mentală își are locul său legitim în anumite descrieri ale acțiunii intenționale (muzica militară mă stimulează; de aceea, merg în pas cadențat). Cazurile cele mai frecvente în care rațiunea de acționa și cauza tind să se confunde sunt acelea în care motivele au în vedere ceva din trecut (*backward-looking motives*) (cazul răzbunării sau al recunoștinței, de exemplu); în schimb, motivele prospective corespund mai degrabă noțiunii de intenție-cu care acționăm. Despre aceasta, vom discuta mai departe. Să remarcăm însă cât de nesigură este granița dintre rațiunea de a acționa, motiv prospectiv, cauză mentală și cauza pur și simplu („Un chip încruntat m-a făcut să tresar"). Criteriul întrebării *de ce?* este deci unul ferm, pe când aplicarea sa este surprinzător de flexibilă.

Ce se poate spune despre opoziția dintre acțiune și eveniment, pe care, în analiza precedentă, am plasat-o înaintea celei a motivului și a cauzei? Și aici, poziția lui Anscombe este foarte nuanțată. Pe de o parte, ea susține hotărâtă că acțiunea intenționlă poate fi descrisă, lucru dovedit de locul pe care îl ocupă noțiunea de acțiune în cadrul unei descrieri; în acest sens, *ce*-ul actului ține de o cunoaștere care poate fi adevărată sau falsă. Vom reveni asupra acestei insistențe asupra descrierii din filosofia analitică. Pe de altă parte, acțiunile intenționale constituie o sub-clasă de lucruri cunoscute fără a fi observate: eu nu spun că știam că făceam cutare sau cutare lucru, doar pentru că l-am observat. Făcând ceva, știm că facem ceea ce facem și de ce îl facem. Această noțiune de cunoaștere fără observație, despre care am discutat mai sus, și care mai este numită și cunoaștere practică (cunoaștere-cum, și nu cunoaștere-că) apropie în mod evident poziția lui E. Anscombe de cea a susținătorilor dualității jocurilor de limbaj.

Totuși, ar fi o greșeală să credem că noțiunea de cunoaștere practică ne propune să luăm în considerare relația acțiunii cu agentul său, deși, în toate cazurile cercetate, verbul de acțiune este precedat de un pronume

personal. Prin folosirea criteriului întrebării *de ce?* și al răspunsurilor acceptabile date acestei întrebări, se acordă prioritate părții obiective a acțiunii, și anume rezultatului obținut, care este el însuși un eveniment. După cum spune Anscombe, într-un mod aproape paradoxal: eu fac ceea ce se întâmplă. Obliterarea agentului acțiunii este și mai accentuată prin sublinierea dimensiunii obiective a rațiunii de a acționa. Reluând analiza vrerii-de, începută mai sus, autorul are sistematic în vedere forma gerunziului englezesc (*wanting*), fără să se oprească asupra expresiei „eu vreau să" (*I want*); după cum scrie autoarea: sensul de bază al lui „a vrea să" este de a încerca să obții (*trying to get* – gerunziul gramatical permite această eliziune a subiectului verbului exprimat la anumite timpuri verbale). În ceea ce privește specia cea mai frecvent numită a vrerii, și anume dorința, pentru analiza conceptuală contează nu atât lipsa și tensiunea resimțite de un subiect astfel afectat, cât „caracterul de dezirabilitate", cu alte cuvinte calitatea în care ceva este dezirabil. Sublinierea dimensiunii obiective a dorinței poate fi explicată prin referire la două motive. Primul îl reprezintă preocuparea de a explica dimensiunea evaluării inseparabilă de dimensiunea descriptivă, fără a introduce totuși în analiza conceptuală niște considerațiuni morale. Al doilea motiv îl constituie preocuparea de a asigura o tranziție inteligibilă între acțiunea intenționlă (în sensul de „făcută în mod intenționl") și acțiunea cu intenția-de.

Această întrebuințare a cuvântului „intenție" acoperă ceea ce am numit mai sus „motiv prospectiv". Dar trebuie bine înțeles că nu este astfel reintrodusă o entitate internă la care doar agentul are acces. Acțiunea este aici, iar pentru a o descrie, o explicăm. Or, a explica acțiunea prin vizarea unui rezultat ulterior este pur și simplu același lucru cu a recurge la un raționament practic care acordă rațiunii de a acționa un caracter complex discursiv, în același timp în care caracterului de dezirabilitate i se acordă statutul de premisă. Ne aflăm aici pe un domeniu deja cunoscut, jalonat pe vremuri de Aristotel, cu titlul de silogism practic, chiar dacă interpretările moderne ale acestuia din urmă, dar și cele propuse de Aristotel însuși, trebuie corectate (în măsura în care acesta pune analiza în slujba moralei și, mai ales, în măsura în care nu reiese în mod clar că concluzia silogismului practic este o acțiune). Potrivit lui Anscombe, eroarea constă în transformarea silogismului practic într-un raționament care

demonstrează, în timp ce el este un raționament care conduce la acțiune. Într-adevăr, calitatea raționamentului practic este de a prezenta o stare de lucruri viitoare ca stadiul ulterior al unui proces în care acțiunea avută în vedere constituie stadiul anterior. În expresia: eu fac asta în vederea a ceva, accentul nu este pus asupra lui „eu", ci asupra lui „în vederea", adică asupra relației de dependență dintre două stări de lucru, una anterioară, alta ulterioară.

În acest caz, relația de implicație reciprocă între întrebarea *ce?* și întrebarea *de ce?* este activă în ambele direcții: de la descriere la explicație, dar și invers, de la explicație la descriere, în măsura în care ordinea introdusă între o serie de rațiuni de a acționa, prin intermediul raționamentului practic, se repercutează asupra descrierii însești a acțiunii[11].

---

11. Reamintesc exemplul prin care analiza lui E. Anscombe a devenit celebră: un om pompează apă într-o cisternă care alimentează cu apă potabilă o casă. Cineva a găsit o modalitate de a contamina regulat sursa de apă cu o otravă lentă ale cărei efecte vor fi resimțite prea târziu pentru a mai putea fi vindecate. Casa este locuită de un mic grup de agitatori care acționează în sprijinul unor conducători politici, aflați în fruntea unui mare Stat. Ei urmăresc să extermine evreii și pregătesc, poate, un război mondial. Omul care a contaminat sursa de apă s-a gândit că, dacă acești oameni vor muri, stăpânii săi vor prelua puterea și vor guverna așa cum se cuvine, ba chiar vor aduce raiul pe pământ și vor asigura întregului popor o viață fericită. El i-a împărtășit gândul său și omului care pune în mișcare pompa de apă. Moartea celor care locuiesc în casă va avea, bineînțeles, tot felul de alte efecte; de exemplu, un anumit număr de persoane necunoscute de acești oameni vor primi niște moșteniri despre care ei nu știu încă nimic. Pentru a complica exemplul, să mai adăugăm că brațul omului care pompează apa urcă și coboară. Anumiți mușchi, cu nume latinești, se contractă și se relaxează. În fibrele nervoase, se produc anumite substanțe, a căror formare de-a lungul mișcării voluntare îi interesează pe fiziologi. Mișcându-se, brațul proiectează o umbră pe o piatră; apare astfel o figură cu o privire ce pare că iese din piatră. Mai mult, pompa emite o serie de sunete care produc un ritm cunoscut. Un astfel de exemplu ridică două întrebări: ce face acest acest om? Care este descrierea acțiunii sale? Răspuns: întrebarea acceptă tot atâtea răspunsuri pe cât permite eșalonarea structurilor „în vederea a..."; toate descrierile sunt egal valabile. În particular, acțiunea ar putea fi numită în funcție de primul lucru făcut sau de ultimul rezultat urmărit. Faptul că agentul este menționat în fiecare întrebare și în fiecare răspuns nu are importanță pentru conexiunea rațiunilor de a acționa ordonată în funcție de cea a rezultatelor urmărite. Or, doar conexiunea rațiunilor de a acționa oferă un răspuns la întrebarea dacă există patru acțiuni sau patru descrieri ale aceleiași acțiuni: a pompa, a alimenta cisterna, a otrăvi locuitorii casei, a declanșa războiul. Cf. *Intention*, *op. cit.*, § 23 și urm.

Ironia situației stă în faptul că această implicație reciprocă dintre întrebarea *ce?* și întrebarea *de ce?* a contribuit la obliterarea întrebării *cine?*. La prima vedere, este un fenomen surprinzător pe care mi-l explic în felul următor. Preocuparea exclusivă pentru adevărul descrierii a dus, din punctul meu de vedere, la dispariția interesului pentru asignarea acțiunii agentului ei. Or, asignarea acțiunii agentului ridică o problemă ce privește veracitatea, și nu adevărul, în sensul descriptiv al termenului. Ne vom reîntâlni mai jos cu această problemă, când vom analiza declarația intenției pe care am lăsat-o sistematic deoparte. Acest aspect este evident și în cazurile afirmației mincinoase făcute despre alții sau despre sine, neînțelegerilor pe care autorul acțiunii le are despre propriile sale intenții, sau pur și simplu, ezitărilor, dezbaterilor interioare situate de Aristotel în categoria deliberării. În această privință, relația dintre mijloc și scop și logica ce îi corespunde nu epuizează semnificația intenției cu care se acționează. După părerea mea, aceasta implică în plus actul pur de vizare (*act of intending*) care a fost îndepărtat din poziția primă. Sugerez aici că problema veracității, deosebită de cea a adevărului, ține de o problematică mai generală a atestării, care, la rândul ei, ține de problema ipseității: minciuna, înșelarea, confuzia, iluzia – toate acestea ar aparține acestui registru. Ocultarea problemelor aferente atestării este poate un fenomen caracteristic filosofiei analitice, și preocupării sale aproape exclusive pentru descriere, dar și pentru criteriile de adevăr specifice descrierii. Dacă posibilitatea de a suspecta veracitatea unei declarații a intenției pledează împotriva caracterului său de descriere și împotriva pretenției de adevăr atribuită descrierilor, această posibilitate de a suspecta dovedește ea singură că problema ridicată ține de o fenomenologie a atestării care nu poate fi redusă la o criteriologie specifică descrierii. După cum vom susține mai pe larg în cadrul studiului consacrat identității narative, testele de sinceritate nu sunt verificări, ci probe care se termină în definitiv printr-un act de încredere, într-o ultimă mărturie, indiferent de episoadele intermediare de suspiciune. După cum recunoaște Anscombe însăși, există un moment în care doar omul implicat poate afirma care este intenția sa. Dar această afirmație ține de registrul mărturisirii: ca expresie a unei mărturii interioare comunicate, mărturisirea este acceptată sau nu. Dar ea nu poate fi niciodată echivalentă

cu o descriere publică; ea este o confesiune împărtășită. Cunoașterea fără observație la care se referă Anscombe aparține, din punctul meu de vedere, acestui registru al atestării – o idee care contravine totuși intenției autorului. Sunt cu totul de acord că atestarea vizării intenționale nu este rezultatul unei „priviri stranii ce ne-ar privi în timpul acțiunii" (§ 32, trad. autorului). Mai exact, atestarea se sustrage vederii, dacă vederea este exprimată prin propoziții considerate a fi adevărate sau false; veracitatea nu este același lucru cu adevărul, în sensul de adecvare a cunoașterii la obiectul său[12].

Deoarece îi lipsește capacitatea de a tematiza această atestare, analiza lui E. Anscombe nu poate explica în detaliu a treia întrebuințare a termenului de intenție: intenția-de. Ne amintim argumentele prin care această întrebuințare, capitală din punctul de vedere fenomenologic, a fost scoasă, la începutul cercetării, din poziția primă și plasată în al treilea rând. Revenind asupra acestei întrebuințări la sfârșitul argumentului său, autoarea se limitează să afirme că criteriul întrebării *de ce?* și al răspunsurilor corespunzătoare este valabil și pentru intenția unei acțiuni propuse. Ceea ce este egal cu a susține că marca viitorului, pe care intenția o împarte cu predicția sau estimarea viitorului (acest lucru se va întâmpla) nu este un factor de diferențiere; în acest caz, contează doar explicația prin intermediul motivelor. Din acest punct de vedere, nu este important dacă intenția este împlinită sau nu, sau că explicația este restrânsă la câteva cuvinte: pentru că voiam să fac asta, și atâta tot. Analiza a eliminat ceea ce voi numi intenția intenției, și anume elanul particular către viitor în care lucrul ce trebuie făcut urmează să fie făcut de mine, același (*ipse*) cu cel care spune că îl va face[13]. Cu alte cuvinte, este eliminat aspectul care, în cadrul intenției, o apropie de promisiune, chiar dacă intenției ferme îi lipsește cadrul convențional și public al promisiunii explicite.

12. Problema atestării (și cea corelativă a veracității) își croiește încet calea, de la un studiu la altul, înainte de a fi abordată direct în al zecelea studiu.

13. Vom găsi o urmă a acestei probleme chiar la Anscombe, când definește declararea intenției ca o „descriere a ceva viitor, în care locutorul este un fel de agent, descriere pe care el o explică (dacă într-adevăr o explică) prin rațiuni de a acționa, mai precis rațiuni pentru care ar fi util sau adevărat dacă descrierea s-ar dovedi adevărată, fără a recurge însă la proba materială (*evidence*) că ea este adevărată" (*ibid.*, trad. P. R.).

În concluzie, intenția-de, respinsă în a treia poziție de către analiza conceptuală, revine în prima poziție dintr-o perspectivă fenomenologică. În cele ce urmează, vom arăta în ce sens atestarea intenției-de este, în același timp, o atestare a sinelui.

4. *Semantica acțiunii și ontologia evenimentului*

Al treilea grad al includerii forțate a lui *ce?* în *de ce?* – împreună cu corolarul ei, eludarea aproape completă a întrebării *cine?* – este atins într-o teorie a acțiunii în care perechea de întrebări *ce?* și *de ce?* este absorbită de *o ontologie a evenimentului impersonal,* care consideră acțiunea ca o subclasă de evenimente. Această dublă reducție logică și ontologică este operată hotărât de Donald Davidson în seria de articole reunite în volumul semnificativ intitulat, *Actions and Events*[14].

Teoria se deschide printr-un paradox aparent. Deși ea începe prin a sublinia caracterul teleologic care deosebește acțiunea de toate celelalte evenimente, această trăsătură descriptivă este imediat subordonată unei concepții *cauzale* a explicației. Această subordonare rezumă demersul esențial al acestei teorii a acțiunii, atât de neșlefuită, aș îndrăzni să spun, pe cât de impresioniste au putut părea analizele lui E. Anscombe. Potrivit strategiei lui Davidson, explicația cauzală servește, la rândul său, la includerea acțiunii într-o ontologie care nu este una tacită, ci afirmată, o ontologie care face din noțiunea de eveniment, în sensul de ocurență incidentă, o clasă de entități ireductibile ce pot fi situate la același nivel cu substanțele în sensul de obiecte imuabile. Din punctul meu de vedere, această ontologie a evenimentului, prin natură impersonal, structurează spațiul interior de gravitație al teoriei acțiunii și împiedică o abordare tematică explicită a raportului dintre acțiune și agent pe care analiza nu încetează totuși să îl urmărească. Acest eșec de a raporta acțiunea la agent este pentru mine un imbold de a căuta alt tip de ontologie, mai consonantă cu căutarea sinelui, locul veritabil de articulare dintre acțiune și agentul său.

14. D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

1. Procedând în ordine, voi dezvolta analiza în limitele trasate de grupul de eseuri consacrate raportului dintre *intenție* și *acțiune*, luând drept ghid primul din aceste eseuri: „Actions, Reasons and Causes" (1963)[15]. Acest eseu, care a fost în același timp un debut și o mare reușită, a provocat o repoziționare a întregii filosofii a acțiunii, constrânsă să ia atitudine față de noua dimensiune. Acest prim eseu – care, după cum vom arăta mai jos, a fost supus unei revizuiri importante, cincisprezece ani mai târziu, în ultimul eseu, intitulat „Intending" (1978)[16] – nu discută în mod tematic despre fundamentul ontologic al teoriei acțiunii într-o ontologie a evenimentului, deși o presupune la fiecare pagină. Eseul se limitează la reducerea explicației teleologice, care ar putea fi asociată descrierii acțiunii în termeni de intenție, la explicația cauzală. Într-adevăr interesul și până la un anumit punct, caracterul paradoxal al teoriei lui Davidson sunt date de faptul că ea debutează prin recunoașterea caracterului teleologic al acțiunii în plan descriptiv. Acțiunea se deosebește de toate celelalte evenimente tocmai prin intenție. Desigur, acțiunile sunt niște evenimente atât timp cât descrierea lor desemnează ceva ce se întâmplă, după cum sugerează gramatica verbelor; dar nicio gramatică nu ne permite să deosebim net între verbe care nu desemnează acțiuni, precum „a cădea" și verbe care desemnează acțiuni, precum „a lovi", „a ucide". În acest sens, distincția dintre a face să se întâmple și a se întâmpla, asupra căreia autorii de dinainte au insistat atât de mult, este valabilă în sfera evenimentelor. Dar intenția este cea care conferă caracterul distinctiv al acțiunii printre toate celelalte evenimente.

Dar în ce sens trebuie înțeles cuvântul „intenție"? În discuția sa, D. Davidson preia distincția propusă de E. Anscombe între mai multe întrebuințări lingvistice ale termenului „intenție": intenția-cu-care, în mod intențional, intenția-de. Strategia adoptată în 1963 constă în a acorda întâietate întrebuințării adverbiale a intenției (X a făcut A în mod intențional), subordonându-i întrebuințarea substantivală (A are intenția de a face X în împrejurările Y), pentru ca intenția-cu-care să fie considerată drept o simplă extensie discursivă a adverbului „în mod intențional".

15. În *Essays on Actions and Events*, *op. cit.*, p. 3-19.
16. *Ibid.*, p. 83-102.

Mai multe motive stau la baza acestei strategii. Mai întâi, considerând intenția drept adverb al acțiunii, ea poate fi subordonată descrierii acțiunii, în măsura în care este un eveniment ce s-a *întâmplat*. Este remarcabil faptul că, în majoritatea exemplelor canonice supuse analizei logice a propozițiilor de acțiune, verbele sunt enunțate la timpul trecut: Brutus l-a omorât pe Cezar etc. Acest lucru va constitui o sursă de dificultăți pentru analiza intenției-de, în care pe cât de puternic este subliniată orientarea către viitor, pe atât de puțin este marcată forma trecută a acțiunii-eveniment. Alt argument: Davidson împărtășește cu întreaga filosofie analitică o neîncredere extremă față de aceste entități misterioase care ar fi voliționile, fără să respingă totuși noțiunea de eveniment mental, de vreme ce dorințele și credințele, care vor fi imediat plasate în poziția de antecendent cauzal, sunt într-adevăr evenimente mentale. Dar aceste evenimente mentale nu sunt incompatibile cu o versiune fizicalistă despre care nu voi discuta aici. Prin urmare, nu noțiunea de eveniment mental pune probleme, ci tipul de eveniment care nu poate fi inclus în schema cauzalității antecedente pe care o vom dezvolta mai jos. În cele din urmă, capacitatea de a intra într-o schemă cauzalistă este motivul pentru care s-a acordat întâietate întrebuințării adverbiale a termenului „intenție". În cele ce urmează, vom încerca să determinăm această includere a teleologiei din plan descriptiv în cadrul cauzalității din plan explicativ.

De fapt, odată cu intenția luată în sens adverbial, descrierea este egală cu explicația. A descrie o acțiune ca ceva ce a fost făcut în mod intențional, înseamnă a o explica prin rațiunea potrivit căreia agentul a avut de făcut ceea ce a făcut. Cu alte cuvinte, se oferă astfel o explicație în formă de *raționalizare*; adică, rațiunea invocată „raționalizează" acțiunea. Pornind de aici, teza lui Davidson se dezvoltă în doi timpi: mai întâi, explicitarea a ce înseamnă a raționaliza; apoi, demonstrația că raționalizarea este o specie a explicației cauzale. Despre cineva se poate spune că are o rațiune de a face ceva, dacă are, pe de o parte, o anumită „pro-atitudine" – adică o atitudine favorabilă, o înclinație – față de acțiuni de un anumit tip (prin inclinație se înțelege ceva mai amplu decât dorința, vrerea (*wanting*), iar atitudinea favorabilă include obligațiile, dar și toate scopurile personale sau publice ale agentului); iar pe de altă parte, dacă agentul are credința (cunoaștere, percepție, observație, amintire) că acțiunea sa face parte din

această categorie de acțiuni. (Putem observa că agentul este aici numit. Dar oare va fi el tematizat ca atare?). Pe scurt, o acțiune intenționlă este o acțiune făcută „pentru o rațiune anume". Întregul format din atitudinea favorabilă și credință ar putea fi numit „rațiunea primară": „cunoașterea rațiunii primare pentru care cineva a acționat așa cum a făcut-o este egală cu cunoașterea intenției cu care acțiunea a fost făcută"[17].

Pe baza acestei ecuații între rațiunea de a face și intenția cu care s-a făcut, Davidson stabilește teza sa principală, potrivit căreia explicația prin rațiuni de a acționa este o specie a explicației cauzale. Pentru el, aceasta este mai întâi o poziție a simțului comun: nu ne întrebăm ce oare l-a împins sau l-a condus (în engleză *caused*) pe cineva să facă ceea ce a făcut? Mai mult, este o poziție coerentă cu orice ontologie a evenimentului. Într-adevăr, ce este cauzalitatea, dacă nu o relație între evenimente singulare, discrete? Or, contrar argumentului menționat în paragraful precedent, rațiunea [de a acționa] și acțiunea sunt niște evenimente, prin caracterul lor de incidență (o dispoziție devine o rațiune de a acționa doar dacă ajunge brusc un mijloc de acces), și mai mult, niște evenimente distincte, pe care le putem numi și descrie în mod separat, prin urmare niște candidați serioși la rolul de cauză și efect. În această privință, evenimentul mental, considerat în ceea ce privește incidența, este similar cu fisura bruscă ce transformă un defect din construcția unui pod într-un eveniment ce duce la o catastrofă.

Să mai adăugăm aici, iar acest aspect este mai sensibil, că o teorie cauzală nu trebuie să fie confundată cu o teorie nomologică: nu este necesar să cunoaștem o lege, pentru a afirma o legătură cauzală, care, după cum s-a spus, conduce niște evenimente particulare. Prin disocierea între explicația cauzală și explicația nomologică este evitat obstacolul principal care, în filosofia analitică, este ridicat împotriva interpretării cauzale a explicației acțiunii prin rațiuni. Or, acesta este un demers cel puțin plauzibil[18].

---

17. „*To know a primary reason why someone acted as he did is to know an intention with which the action was done*" (*ibid.*, p. 7).

18. Davidson recunoaște că aceasta este o versiune slabă a definiției humeiene a cauzalității. Aceasta din urmă ia în considerare evenimente singulare, de vreme ce nu invocă decât asemănarea între ceea ce ea numește „niște obiecte". Pe lângă aceasta, ea reține regularitatea în cadrul repetiției; astfel, poate fi observată o legătură cauzală, fără însă ca legea subiacentă să fie cunoscută. Într-un eseu consacrat operei lui Davidson

În *Temps et Récit* I, am susținut noțiunea de explicație cauzală singulară în planul cunoașterii istorice, pe urmele lui Max Weber și lui Raymond Aron. Mai mult, am făcut cunoscute mai sus propriile mele îndoieli legate de o abordare pur dihotomică a perechii conceptuale motiv-cauză. Dar m-am limitat atunci la o simplă inventariere a situațiilor de limbaj în care tratarea motivelor drept cauze părea îndreptățită. Aș dori să conduc argumentul mai departe și să propun o interpretare a motivației care răspunde intuiției fenomenologice și, în același timp, oferă o soluție alternativă teoriei cauzaliste a lui Davidson, care rămâne în definitiv o teorie profund humeiană. Dacă fenomenologia vrerii-de pretinde o refacere a ideii de motivație care, după cum spuneam, ține cont de dimensiunea pasivității care pare să fie corelativă acțiunii de a face, se pare că este necesară și o

---

(„Causation and Explanation", în B. Vermazen și M.B. Hintikka (ed.), *Essays on Davidson Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 115-136), P. Strawson susține teza lui Davidson printr-un argument care, în cele din urmă, ar putea să o slăbească: el observă că la simplul nivel al observației comune, fenomenul de producere („faptul de a face să se întâmple" atât de discutat de filosofia analitică) se pretează unei tipizări din care apar niște regularități care, în schimb, la un alt nivel al discursului explicativ, trimit la legi veritabile. Astfel, observăm că un tractor trage și împinge, așa cum și noi putem trage sau împinge cu forța brațelor noastre. Lucru valabil pentru toate „tranzacțiile mecanice", potrivit formulării lui Strawson. Teza care include teleologia în cauzalitatea dintre evenimente particulare riscă în acest caz să-și piardă nu doar caracterul său paradoxal, ci și capacitatea sa de diferențiere. După cum au subliniat-o deseori alți autori, noțiunea de cauză dezvoltă o asemenea polisemie, încât nimeni nu mai poate spune dacă din cauza unui antropomorfism incipient avem impresia că vedem cum buldozerul împinge, așa cum noi împingem o piatră printr-o serie de eforturi fizice, sau dacă nu cumva, printr-un transfer de la lucruri la noi înșine, aplicăm propriei noastre acțiuni un model mecanic. Pentru Strawson, problema acestei priorități nu mai prezintă niciun interes, în măsura în care diferența importantă nu este cea între cauzalitatea umană (fie că rezidă în efort sau în cântărirea motivelor) și cauzalitatea materială, ci cea între caracterul *natural* al relației cauzale între evenimente și circumstanțe particulare și caracterul *non-natural* al relației explicative care leagă între ele, nu evenimentele ca atare, ci *faptul* că ele se întâmplă. Or, potrivit lui Strawson, faptele desemnează *stări de lucruri* care nu se întâmplă la drept vorbind, ci sunt doar exemplificate prin ocurențe singulare. Nu o să intru aici în disputa deschisă de Strawson referitoare la raportul între stări de lucruri (atemporale) și evenimente (efemere). Davidson consacră acestui subiect două eseuri: „Events as Particulars" (1970) și „Eternal vs. Ephemeral Events" (1971), reluat în a doua ediție a *Actions and Events*, *op. cit.*, p. 181-203.

refacere asemănătoare a ideii de cauză care să o deosebească de modelul humeian. Pe de o parte, se pare că din cauza prestigiului acestui model, nu au fost luate în considerație cazurile în care motivul și cauza sunt indiscernabile, adică toate cazurile în care apare vechea idee de eficiență, chiar ideea de dispoziție, repusă în circulație de Ryle în *The Concept of Mind*[19]. Pe de altă parte, s-ar putea desigur susține că ideea de eficiență, izgonită din fizică de revoluția galileană, și-a recâștigat pur și simplu locul de origine, tărâmul ei natal, în experiența dorinței. Dar nu putem să ne mulțumim cu o analiză care s-ar limita să repună în drepturi o semnificație arhaică a cauzei, doar pentru a recunoaște niște experiențe în care motivul este resimțit cu adevărat ca o cauză. Gramatica însăși a noțiunilor de pulsiune, dispoziție, emoție, pe scurt, gramatica conceptului de afecțiune cere ca acest caracter intențional al acțiunii să fie articulat în funcție de un tip de explicație cauzală care să îi corespundă. Aceasta nu poate fi decât explicația teleologică[20].

Ce este o explicație teleologică? Este o explicație în care ordinea este un factor al propriei sale produceri, este o ordine *self-imposed*. Când spunem că un eveniment se întâmplă pentru că este vizat ca scop, nu înseamnă că recurgem la o entitate ascunsă, *virtus dormitiva* sau alta, ci descriem un sistem și o lege a sistemului, astfel încât, în acest sistem, un eveniment se întâmplă pentru că condițiile care au dus la producerea lui sunt necesare pentru producerea acestui scop. Sau, pentru a-l cita pe Charles Taylor: „Pentru ca un eveniment să se întâmple, este nevoie ca o stare de lucruri să fie realizată astfel încât să aducă în discuție scopul sau evenimentul necesar pentru acest scop". Astfel, a spune că un animal își pândește prada este totuna cu a afirma că, din repertoriul de comportamente disponibile, tipul de acțiune descrisă ca pândă este necesară pentru potolirea foamei. Nu este deci postulată vreo entitate anterioară sau interioară; spunem doar că condiția întâmplării unui eveniment este ca evenimentul să fie necesar unui scop dat. Poate fi clar observat când starea sistemului și mediul său

19. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Londra, New York, Hutchinson's University Library, 1949.

20. Analiza care urmează este îndatorată lucrării lui Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1954.

necesită un eveniment dat (cutare comportament: în acest caz, pânda), pentru a produce un anumit rezultat; dar la fel de bine poate fi observat și faptul că această condiție antecedentă poate fi stabilită în mod independent de dovada materială produsă de evenimentul însuși.

Pornind de aici, sarcina semanticii acțiunii este de a stabili corelația dintre forma de lege specifică explicației *teleologice* și trăsăturile descriptive ce ne-au împins să afirmăm că un motiv nu își îndeplinește funcția sa decât dacă este și o cauză. Apare astfel o corelație interesantă între limbajul comun și explicația teleologică, o corelație cu o dublă direcție. Potrivit primeia, forma de explicație teleologică constituie sensul implicit al explicației acțiunii prin dispoziții; putem discuta în acest caz despre o deducere transcendentală a explicației teleologice, pornind de la caracterul discursului comun pe care această explicație îl face posibil. Clasificarea unei acțiuni ca *intențională* este tot una cu determinarea tipului de lege prin care ea trebuie să fie explicată, dar în același timp, cu excluderea (*to rule out*) unui anumit tip de explicație. Altfel spus, este egal cu determinarea formei legii care conduce acțiunea și, în același timp, cu excluderea posibilității ca aceasta să fie o lege mecanică; aici, descrierea și explicația coincid. Clasa descriptivă este același lucru cu modul de explicație: întrebarea *ce?* se realizează în întrebarea *de ce?*. O enunțare a scopului este egală cu o descriere; iar explicația este o redescriere a scopului în vederea căruia [este făcut ceva]. Epistemologia cauzalității teleologice explică astfel caracterul insurmontabil al limbajului comun. Dar în direcția inversă, dacă explicația teleologică explicitează forma implicită în descrierea discursului comun (dispoziția de a [face ceva]), în schimb acesta din urmă adaugă formei de explicare referința la un caracter fenomenologic al experienței acțiunii, caracter ce nu este cuprins în această formă (care, ca atare, se reduce la a fi legea unui sistem). De aceea, descrierea fenomenologică este mai promițătoare decât explicația teleologică; noțiunii generale a explicației în termeni de scop, experiența umană adaugă pe cea a unei *orientări* conștiente a unui agent capabil să se recunoască ca subiect al actelor sale. Experiența nu constă aici doar în aplicarea legii; ea îi conferă aplicării o anumită particularitate, desemnând nucleul intențional al acțiunii conștient orientate.

Interpretarea alternativă pe care o propun aici, a raporturilor dintre cauzalitate și motivație, nu acoperă, din punctul meu de vedere, doar

folosirea adverbială a noțiunii de intenție, ci redeschide o carieră nouă celei de intenție-de.

2. Problema veritabilă ridicată de analiza acțiunii la Davidson nu este dacă rațiunile de a acționa, în cazul în care intenția este înțeleasă adverbial, sunt sau nu cauze, ci dacă suntem îndreptățiți să considerăm întrebuințarea substantivală a intenției – intenția-de – ca fiind derivată din folosirea ei adverbială.

S-a remarcat deja că în filosofia analitică, expresia de „intenția-cu-care" o acțiune este făcută îmbracă îndeosebi una din formele de trecut ale verbelor. Nu este ceva surprinzător, când evenimentul-acțiune este considerat ca ceva ce s-a întâmplat; în schimb, ne surprinde faptul că nu există o analiză particulară a timpului verbal. Acest aspect nu poate fi omis în cazul intenției-de, a cărei direcție către viitor este puternic marcată, așa cum vom vedea mai departe. Ne putem atunci întreba dacă dimensiunea *temporală* nu trebuie să fie luată în considerare în cadrul analizei intenției, și dacă intenția-cu-care, al cărei caracter trecut nu a fost subliniat, nu reprezintă în această privință o formă atenuată, dacă nu modificată, a intenției-de, pentru care întârzierea de la intenție și acțiune este esențială. Or, o întârziere nulă nu este o negație a întârzierii, ci un fel de dublare simultană. Dacă îl întrebăm pe cineva imediat după ce a făcut ceva, de ce a făcut cutare sau cutare acțiune în mod intențional, el va răspunde ridicând intenția-cu-care a acționat la rangul de intenție-de: rațiunea acțiunii sale este intenția-de, pe care ar fi elaborat-o dacă s-ar fi gândit, dacă ar fi avut timp să delibereze.

Or, această primă atenuare a dimensiunii temporale nu este lipsită de legătură cu a doua atenuare, a referinței la *agent* în formularea acțiunii-eveniment și a sa rațiune-cauză; fără a fi ignorată, atribuirea acțiunii și a rațiunilor sale agentului lor nu este niciodată tematizată; ea nu este nici măcar subliniată[21]. Ea lipsește și din formularea comentată

21. Agentul este numit de Davidson în propoziția C1: „R constituie o rațiune primară pentru care un agent a efectuat acțiunea A, în descrierea d, doar dacă R constă într-o pro-atitudine a agentului față de acțiuni caracterizate de o anumită proprietate, și într-o credință a agentului că A, în descrierea d, are această proprietate" (*Essays on Actions and Events*, *op. cit.*, p. 5 (trad. fr. P. R.)). Momentul în care este atenuată referința la agent

de-a lungul întregului eseu, C2: „Raţiunea primară a unei acţiuni este cauza sa" (Davidson, *ibid.*, p. 12)[22]. Nu este oare acesta un efect necontrolat (cauzat de conformarea cu o ontologie subiacentă a evenimentului) de ocultare a faptului de a atribui acţiunea agentului său, în măsura în care pentru noţiunea de eveniment nu este relevant dacă este produs, provocat (*brought about*) de persoane sau de lucruri?

Suspiciunea este confirmată prin modul în care este considerată „intenţia pură", cu alte cuvinte, intenţia care nu este dublată de o acţiune – *intending*, potrivit titlului lucrării ce îi este consacrată în 1978, deci cincisprezece ani după „Actions, Reasons and Causes"[23]. Potrivit

---

este redat în enunţul următor: „cunoaşterea raţiunii primare pentru care cineva a acţionat aşa cum a făcut-o, este egală cu cunoaşterea intenţiei cu care acţiunea a fost făcută" (*ibid.*, p. 7). Silogismele practice construite pe această bază nu precizează, într-adevăr, decât „caracterul de dezirabilitate" al atitudinii favorabile, pentru a relua aici expresia inspirată a lui E. Anscombe din *Intention*.

22. În eseul consacrat conceptului de *„agency"* ((*ibid.*, p. 43-61) pe care îl traduc ca „putinţă-de-a-acţiona"), se găseşte o confirmare a acestei atenuări a referinţei la agent. Sub titlul de *Agency*, ne-am putea aştepta la o analiză a putinţei-de-a-face a agentului. Nici pe departe; aici, este vorba doar de criteriul prin care se deosebesc acţiunile propriu-zise (*deeds and doings*) de evenimentele care nu sunt decât simple întâmplări (*happenings*), atunci când pare că lipseşte caracterul intenţional. Principalul contra-exemplu analizat aici este cel al *confuziilor*. Cutare amiral scufundă de fapt nava *Bismarck*, pe când voia să scufunde pe *Tirpitz*; Hamlet îl ucide pe Polonius, crezând că înjunghie un necunoscut în spatele perdelei. Proprietatea de a constitui o acţiune şi nu o întâmplare oarecare – care, în acest context, ar fi echivalentul termenului *agency* – este problematică; în măsura în care nimeni nu pune la îndoială faptul că evenimentul analizat – scufundarea unei nave, uciderea unei persoane – este o acţiune, în timp ce, la o primă vedere, este absent caracterul intenţional. Se pune atunci întrebarea dacă poate exista *agency* fără intenţie. Argumentul, foarte subtil, constă în a arăta, prin intermediul unei simple analize logice a formei propoziţiilor de acţiune, că criteriul acţiunii rămâne intenţional: „Un om este agentul unui act, dacă ceea ce face poate fi descris printr-un aspect care îl face intenţional" (*ibid.*, p. 46). În acest caz, va discuta el despre intenţia agentului? Defel. Totul se joacă la nivelul diferenţei între, pe de o parte, raţiunea atitudinii favorabile şi credinţa care o însoţeşte şi, pe de altă parte, realitatea efectului survenit. Totuşi, este remarcabil faptul că Davidson nu are cum să nu deosebească, în acest context, între *event causality* şi *agent causality*, pentru a explica substituţia analizată. Dar, cel puţin din cunoaşterea mea, el nu dezvoltă nicăieri această distincţie împrumutată de altfel de la I. Thalberg (*ibid.*, p. 52).

23. În *Essays on Actions and Events*, *op. cit.*, p. 83-102.

strategiei adoptate în primul eseu, toate întrebuințările noțiunii de intenție ar fi trebuit să poată fi derivate din uzajul adverbial: „*I was wrong*" (mă înșelasem), recunoaște Davidson în introducerea la volumul său de eseuri (*ibid.*, p. XIII). Autorului nu i-a scăpat din vedere faptul că intenția-de are niște trăsături originale, și anume orientarea către viitor, întârzierea în împlinire, chiar lipsa împlinirii, și, cel puțin tacit, implicarea agentului. Totuși, aceste trăsături nu reclamă, potrivit noii teze, nicio revizuire fundamentală a explicației cauzale în termeni de atitudine favorabilă și de credință, ci doar adăugarea unui factor suplimentar care să fie inclus în noțiunea determinată de rațiune de a acționa. Acest factor suplimentar nu trebuie însă să reintroducă în mod fraudulos vreun act misterios de tip volițional. Mai mulți candidați sunt chestionați cu mare atenție: oare procesul de formare al intenției nu poate fi considerat ca o acțiune? Acest lucru este plauzibil: dar ce este o acțiune ce nu poate fi observată? Intenția va fi oare asimilată vreunui act de discurs de tipul promisiunii (sau al poruncii)? Și acest lucru este plauzibil: dar intenției îi lipsește sistemul de convenții, caracterul de obligație prin care agentul ar fi legat, dar și caracterul public al unei declarații – toate acestea fiind trăsături ce deosebesc promisiunea în calitatea ei de act de discurs. Oare intenția va fi redusă la credința că o vom îndeplini efectiv, sau că o vom face dacă anumite condiții sunt îndeplinite, sau că am putea-o face, dacă am voi? În acest fel, suntem mult mai aproape de scop: dar analiza nu este valabilă, în cel mai bun caz, decât pentru intenții condiționale, unde condițiile invocate sunt de ordinul circumstanțelor exterioare. Mai rămâne soluția ce constă în reluarea analizei atitudinii favorabile sub forma analizei clasice a vrerii (*wanting*).

Analiza anterioară a ignorat, într-adevăr, componenta evaluativă, deci rolul *judecății* în formarea vrerii. Or, „a forma o intenție" înseamnă și a „ajunge la o judecată". Dar există două forme de judecată: pe de o parte, judecata pe care o putem numi *prima facie*, care corespunde dorinței, de exemplu, de a mânca ceva dulce, și care nu este nimic altceva decât considerarea caracterului de dezirabilitate, pentru a împrumuta încă o dată expresia lui Anscombe[24]; pe de altă parte, judecata

24. „Să numim judecățile potrivit cărora acțiunile sunt dezirabile, în măsura în care

necondiționată (*all-out judgment*) cu care se încheie un raționament practic. Este vorba de o judecată suplimentară potrivit căreia caracterul dezirabil este *suficient* pentru a conduce acțiunea. O judecată care pledează doar pentru o singură acțiune este total diferită de o judecată care angajează acțiunea și îi este suficientă. Formarea unei *intenții* nu este nimic altceva decât această judecată *necondiționată*. Avantajul teoriei constă în faptul că ea rămâne în limitele analizei anterioare a rațiunii de a acționa, respectând în același timp distincția dintre intenție și simplă vrere. Acest lucru permite introducerea, în calitate de nou element în analiza acțiunii intenționale, a judecății necondiționate. Astfel, „*intending* și *wanting* fac parte din același gen de pro-atitudine exprimată prin judecăți de valoare" (*ibid.*, p. 102). Acestea fiind spuse, explicația cauzală a intenției este salvată.

În opinia mea, Davidson a subestimat efectul de bulversare pe care această adăugire a judecății necondiționate îl are asupra analizei anterioare. Toată problematica ținută până acum la distanță, și anume sensul care trebuie acordat componentei temporale a *întârzierii* și referinței la *agentul* de care ține intenția, revine în forță sub forma judecății necondiționate. Putem astfel citi în ultima frază din acest eseu: „Intențiile (*intendings*) pure constituie o sub-clasă a *all-out judgments*, mai precis a celor ce sunt îndreptate către acțiunile viitoare ale agentului și făcute în lumina credințelor sale" (*ibid.*). Odată cu această întârziere, apare nu doar caracterul de anticipare, de vizare în gol, al intenției, cum am spune dintr-o perspectivă husserliană, ci și caracterul proiectiv al condiției înseși de agent, cum am spune dintr-o perspectivă heideggeriană. În ceea ce privește caracterul de anticipare al intenției, tocmai intenția-de, și nu forma sa adverbială, este cea care constituie întrebuințarea de bază a conceptului de intenție. În cazul acțiunii împlinite în mod intențional, dimensiunea temporală a intenției este doar atenuată, ca și cum ar fi acoperită de realizarea cvasi-simultană. Dar de îndată ce avem în vedere acțiuni care, după cum se spune, cer timp, anticiparea este într-un fel activă pe tot parcursul acțiunii. Există oare un gest extins pe care să-l pot îndeplini, fără să anticipez puțin continuarea, încheierea,

au un anumit atribut, judecăți *prima facie*" (Davidson, *ibid.*, p. 98).

întreruperea sa? Davidson analizează cazul în care, scriind un cuvânt, anticipez acțiunea de a scrie litera următoare, scriind în același timp litera prezentă. Și cum să nu amintim aici, cu această ocazie, exemplul celebru al recitării unui poem din *Confesiunile* lui Augustin? Este rezumată aici întreaga dialectică a lui *intentio* și a lui *distentio*, constitutive temporalității înseși: urmăresc poemul în întregime, recitând în același timp vers după vers, silabă după silabă, viitorul anticipat traversând prezentul în direcția trecutului împlinit.

În ceea ce privește caracterul proiectiv ce afectează *agentul* însuși, tot intenția-de este cea care constituie întrebuințarea de bază a noțiunii de intenție. În folosirea sa adverbială, intenția apare ca o simplă modificare a acțiunii care poate fi considerată ca o sub-clasă de evenimente impersonale. Nu același lucru se poate spune despre intenția-de care trimite direct la agentul de care ține. Tot astfel, problema priorității, la nivel fenomenologic, între multiplele întrebuințări ale noțiunii de intenție trimite la problema ontologică subiacentă, cea de a ști dacă o ontologie a evenimentului este capabilă să analizeze intenția, – și, prin intermediul acesteia, acțiunea însăși – în modul ei de a aparține unor persoane.

3. Această miză ontologică este asumată în eseurile lui Davidson care, sub titlul „Event and Cause", formează a doua parte a volumului *Actions and Events*. Argumentul constă, în principal, în susținerea tezei potrivit căreia evenimentele, iar printre ele acțiunile, merită tot atât ca substanțele titlul de entități elementare, dacă prin entități numim realitățile care dau o valoare de adevăr propozițiilor care se referă la ele. Acest criteriu fregeean de asignare a existenței este comun multor școli de filosofie analitică. Ele se deosebesc unele de altele doar prin modul în care aplică criteriul, mai precis în funcție de analiza logică a frazelor sau propozițiilor care sunt suportul unei pretenții de adevăr (*truth-claim*). În această privință, comparația între teza lui Strawson din *Individuals*, pe care am luat-o drept ghid în primul nostru studiu, și cea a lui Davidson din *Actions and Events* prezintă un mare interes. Ea privește în mod direct statutul agentului acțiunii la nivel ontologic. În *Individuals*, deosebirea dintre cele două feluri de particulari de bază – corpurile și persoanele – se face în funcție de atribuirea de o parte și de alta a unor serii diferite de predicate – predicatele psihice și predicatele fizice. Astfel, agentul acțiunii este recunoscut ca un particular absolut, chiar

dacă în această calitate agentul nu este încă un sine, în sensul puternic pe care noi îl acordăm acestui termen, ci doar unul dintre „lucrurile" despre care se discută. Odată cu Davidson, diferențierea impusă de „forma logică a propozițiilor de acțiune" – acesta este titlul primului eseu din seria analizată – se face între substanțe, adică *entitățile fixe*, și evenimente, adică *entitățile tranzitorii*. Or, această separație nu doar că nu permite o aprofundare a ontologiei agentului, ci și contribuie într-un anumit fel la ocultarea ei – ceea ce trezește întreaga mea îngrijorare. Într-adevăr, persoanele, în sensul lui Strawson, se situează mai degrabă de partea substanțelor, în măsura în care lor li se întâmplă acțiunile-eveniment. În schimb la Davidson, în analiza logică a enunțului: „Pierre a tras o lovitură", este important ca verbul „a trage" să fie afirmat despre Pierre și despre lovitură. Lovitura este în poziția de eveniment particular. Pierre este în poziția de substanță, însă nu în calitate de persoană diferită de lucrurile materiale (corpuri, potrivit vocabularului lui Strawson), ci în calitate de purtător al evenimentului. În acest caz, este important ca evenimentul să aibă același statut ontologic cu substanța, indiferent dacă aceasta este lucru sau persoană[25]. Ca ultim act al ocultării problematicii agentului, asimilarea „rațiunilor primitive" (atitudini favorabile și credințe) cu niște evenimente mentale are drept rezultat împărțirea noțiunii de persoană între eveniment și substanță, fără să fie vreodată relevantă în sine. Într-adevăr, când accentul este pus asupra purtătorului evenimentelor, persoana este o substanță fără altceva în plus; dar când accentul este pus asupra noțiunii de evenimente mentale ce țin de persoană, aceasta din urmă pare să dispară în masa evenimentelor, adică în masa a tot ceea ce se întâmplă.

25. Nu intru în analiza pe care Davidson o face tezei lui Strawson, potrivit căreia evenimentele sunt conceptual dependente de obiecte; analiza exemplului tocmai citat ne conduce la concluzia că „nici categoria substanței, nici categoria schimbării nu pot fi concepute separat una de alta" (Davidson, *op. cit.*, p. 175). De asemenea, las deoparte discutarea unei teze care se opune ontologiei evenimentelor, și anume cea a lui R. Chisholm (în „Events and Propositions", *Noûs*, nr. 5, 1971, p. 179-189), potrivit căreia evenimentele ar fi doar exemplificări ale stărilor de lucruri (*states of affaires*) care, doar ele, ar fi adevăratele entități în cauză: cele două discuții, cărora le sunt consacrate două eseuri ce fac parte din aceeași serie, se desfășoară în interiorul aceluiași perimetru definit prin recunoașterea condițiilor de adevăr legate de „forma logică a propozițiilor de acțiune".

Cât despre faptul că evenimentele trebuie considerate pe picior de egalitate cu substanțele, merită să analizăm motivele înaintate de Davidson, mai ales dacă ținem cont de prudența și modestia cu care-și prezintă teza. Forma logică a propozițiilor de acțiune exercită aici o constrângere care lasă prea puțin loc discuțiilor. Dacă explicația acțiunii prin rațiuni reprezintă o specie de explicație cauzală, iar dacă această cauzalitate acționează între evenimente particulare, este necesar ca acțiunile să fie evenimente și ca aceste evenimente să existe, pentru a asigura valoarea lor de adevăr propozițiilor care se referă la ele. Temeiul acestei teze puternice îl constituie numeroasele paralelisme pe care analiza formei logice a propozițiilor de acțiune le descoperă între substanțe și evenimente. De exemplu, cum s-ar putea spune că o anumită acțiune poate primi mai multe descrieri (am întâlnit de multe ori expresia: cutare acțiune sub o anumită descriere *d*), dacă nu ar constitui o entitate particulară? În această privință, analiza scuzelor, inaugurată de Austin, și cea a confuziilor, schițată mai sus, conduc pe alte căi la noțiunea de pluralitate de descrieri a unei acțiuni îndeplinite. Același lucru se poate spune și despre „*variable polyadicity*"[26] (potrivit expresiei lui A. Kenny), în numele căreia este posibil ca enunțului acțiunii să i se adauge mențiunea recipiendarului, cea a locului, a timpului, cea a mijlocului și a altor circumstanțe, fără să fie modificată valoarea de adevăr a referinței la cutare acțiune efectuată. Într-un mod și mai frapant, oare s-ar putea discuta despre identitatea numerică a aceleiași acțiuni sau despre identitatea calitativă între două acțiuni? Problema identității este atât de importantă în cadrul pledoariei pentru o ontologie a evenimentului, încât ea este cea care furnizează argumentul central în eseul intitulat „The Individuation of Events" (Davidson, *op. cit.*, p. 163 și urm). Acesta începe printr-o întrebare: „Când sunt identice evenimentele și când sunt ele diferite? Ce criteriu există pentru a determina un sens sau altul în cazurile particulare?" (*ibid.*, p. 163). Iar ca răspuns, aflăm că criteriile de identitate sunt aceleași pentru evenimente și pentru obiectele-substanțe. S-ar putea oare susține că o acțiune se produce de mai multe ori (recurența unei ocurențe), s-ar putea oare cuantifica denumirea unei acțiuni

26. A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1963.

(una, câteva, toate), dacă acțiunile nu ar fi niște evenimente despre care se poate spune că există în aceeași calitate ca obiectele materiale (și, am adăuga noi, ca persoanele considerate ca substanțe)? Toate aceste aspecte contribuie la susținerea tezei potrivit căreia evenimentele sunt *individuate* tot așa cum sunt și substanțele singulare. Prin urmare, se poate ajunge la concluzia că: „Individuarea evenimentelor nu ridică în principiu vreo problemă mai dificilă decât cea pusă de individuarea obiectelor materiale. Avem astfel motive întemeiate să credem că evenimentele există" (*ibid.*, p. 180).

După cum putem observa, în ultima afirmație citată a dispărut orice referință la persoane – ceea ce nu este întâmplător și ar trebui să ne atragă atenția. Întrebarea care se pune aici poate fi astfel formulată: o ontologie a evenimentelor, bazată pe un tip de analiză logică a propozițiilor de acțiune condusă cu rigoarea și subtilitatea pe care i-o recunoaștem lui Davidson, nu este oare condamnată să oculteze problematica agentului în calitate de *posesor* al acțiunii sale? Un indiciu al acestei ocultări se regăsește în discuția la care tocmai am făcut aluzie, referitoare la identitatea între evenimente. De la început până la sfârșit, nu este vorba decât de identitatea în sens de *idem* și nu de identitatea în sens de *ipse*, care ar fi cea a unui sine[27]. Din punctul meu de vedere, această ocultare a problemei agentului este rezultatul acumulat al unei serii de alegeri strategice care pot fi toate puse sub semnul întrebării.

---

27. Cf. definiția: „Evenimentele sunt identice, dacă și numai dacă au exact aceleași (*same*) cauze și aceleași efecte" (Davidson, *op. cit.*, p. 179). Orice s-ar spune despre alte criterii ale faptului-de-a-fi-același (același loc, același timp), faptul-de-a-fi-același al relațiilor cauzale este singura condiție care este de fiecare dată suficientă pentru a stabili faptul-de-a-fi-același al evenimentelor. Există un strâns raport între aceste criterii de identitate și poziționarea entității; după cum putem citi în „The Individuation of Events": „Quine s-a aventurat să afirme: *nu există entitate fără identitate*, în sprijinul tezei fregeene, potrivit căreia nu avem dreptul să afirmăm niște entități, decât dacă suntem pregătiți să acordăm un sens propozițiilor care afirmă sau neagă identitatea acestor entități. Dar astfel, devine și mai evidentă formularea: *nicio identitate, fără o entitate*, la care se adaugă și contrapartea sa lingvistică: *niciun enunț de identitate fără un termen singular*" (*ibid.*, p. 164). Noi ne situăm în cadrul trasat de Frege, potrivit căruia toate propozițiile asemănătoare în ceea ce privește valoarea lor de adevăr denumesc același lucru (același în sensul de *idem*).

Mai întâi, prioritatea acordată intenției-cu-care față de intenția-de a permis atenuarea, dar nu și suprimarea, dimensiunii temporale a anticipării care completează proiectarea în afara sa a agentului însuși. Iar sarcina unei fenomenologii explicite a proiectului, asemănătoare celei pe care am schițat-o mai demult la începutul lucrării mele *Le Volontaire et l'Involontaire* [*Voluntarul și Involuntarul*], este de a aduce la nivelul limbajului conținutul nespus al acestei alegeri inițiale.

În continuare, includerea explicației teleologice prin rațiuni de a acționa în cadrul explicației cauzale a pecetluit dispariția subiectului în folosul unei relații între evenimente impersonale. În acest caz, este necesară o analiză de caracter epistemologic care să restabilească drepturile *cauzalității teleologice* și să arate afinitatea sa cu momentul fenomenologic al intenționalității, degajat în prealabil. Mai sus, am făcut primul pas în această direcție.

În sfârșit, este important să ne întrebăm dacă neputința unei ontologii a evenimentului de a explica imputarea acțiunii agentului ei nu este un rezultat al modului în care este prezentată această ontologie. Totul se petrece ca și cum căutarea unei simetrii între incidența evenimentului și permanența substanței ne-ar împiedica să urmărim confruntarea angajată de Strawson în *Individuals*, între acești particulari de bază care sunt persoanele și lucrurile. În cadrul acestei căutări a simetriei între eveniment și substanță, problema agentului își pierde relevanța. Pentru a răspunde acestei provocări, în planul ontologic în care apare, ar trebui să fie introdusă problema modului de a fi a agentului, pe o altă bază decât analiza formei logice a propozițiilor de acțiune, fără însă a contesta validitatea, pe terenul său, a acestei abordări tipice a filosofiei analitice. Din punctul nostru de vedere, ar fi vorba de o ontologie *diferită*, în acord cu fenomenologia intenției și cu epistemologia cauzalității teleologice menționate mai sus. Această ontologie diferită ar fi cea a unei ființe în proiect, de care problematica ipseității ar ține de drept, după cum problematica faptului-de-a-fi-același ține, de jure, de ontologia evenimentului.

Sarcina următorului studiu va fi deci de a cerceta resursele noțiunii de *ascriere* a acțiunii unui agent, lăsată în suspans la sfârșitul primului

studiu, din perspectiva acestei ontologii diferite[28]. Ne putem astfel aştepta ca rolul epistemologic al *atestării*, menţionat deja de mai multe ori, să treacă în prim plan, odată cu analiza ascrierii. Pentru că nici ascrierea, nici atestarea nu puteau să-şi găsească locul într-o semantică a acţiunii a cărei strategie o condamnă să rămână o semantică a acţiunii fără agent.

28. Aceste două ontologii se exclud oare una pe cealaltă? Nu cred acest lucru, pentru că, în opinia mea, ele sunt pur şi simplu diferite, dacă avem în vedere punctele lor de plecare ce nu pot fi comparate între ele. Oare Davidson ar fi la fel de deschis faţă de această ontologie diferită, aşa cum sunt şi eu faţă de a lui? Nu ştiu; dar aş putea totuşi deduce câteva indicii din modestia poziţiei sale, aşa cum este formulată în fragmentul următor pe care îl traduc *in extenso*: „Am învăţat să nu ne încredem (...) în ceea ce ne sugerează suprafaţa limbajului, mai ales când este vorba de ontologie. În definitiv, evenimentele, în calitate de particulari, ar putea să nu stea la baza înţelegerii noastre a lumii. Dar cum putem să ne dăm seama? Am putea înţelege mai bine, dacă am dispune de o concepţie coerentă şi cuprinzătoare a condiţiilor în care credinţele noastre comune (sau propoziţiile pe care le considerăm a fi adevărate) sunt adevărate. Dacă am dispune de o astfel de teorie, iar dacă această teorie ar reclama un domeniu de evenimente particulare, în timp ce noi nu am găsi, în ciuda eforturilor noastre, nicio teorie care să funcţioneze la fel de bine fără evenimente, atunci am avea toate motivele posibile să afirmăm că evenimentele există. Ne lipseşte încă punctul de pornire al unei astfel de teorii cuprinzătoare – ceea ce o ştim foarte bine – dar putem totuşi învăţa încercând" (*ibid.*, p. 181-182).

Al patrulea studiu

De la acţiune la agent

Scopul acestui studiu este de a readuce în discuţie problema raportării acţiunii la agentul său, după rezultatele dezamăgitoare pe care le-a scos în evidenţă studiul anterior. Pentru a face acest lucru, să revenim asupra celor discutate. La începutul primului studiu, observam că întrebările *cine?*, *ce?*, *de ce?*, aplicate câmpului semantic al acţiunii, formează o reţea de intersemnificaţii astfel încât abilitatea de a răspunde la una din întrebări este egală cu abilitatea de a răspunde la oricare alta ce face parte din aceeaşi sferă de sens. Or, studiul precedent, bazat pe o semantică a discursului, nu a urmărit această reţea decât într-o singură direcţie, îndepărtându-ne treptat de la întrebarea *cine?* în favoarea perechii *ce-de ce?*. Este oare posibil, sprijinindu-ne şi mai mult cercetarea pe o pragmatică a discursului, să parcurgem lanţul de întrebări în sens invers, altfel spus să urcăm de la perechea *ce-de ce?* la întrebarea pivot *cine?* Până acum, obstacolul principal l-a reprezentat atracţia exercitată asupra analizei logice a propoziţiilor de acţiune de către o ontologie a evenimentului care blochează calea de întoarcere la întrebarea *cine?*. În această situaţie dificilă, pare oportun să reluăm analizele lui Strawson, din stadiul în care le-am lăsat la sfârşitul primului studiu. Într-adevăr, cele trei teze pe care le-am reţinut din analiza lui Strawson, urmăresc, fiecare în parte şi cu o forţă crescândă, un singur fenomen de limbaj pe care îl voi desemna, după cum o face şi autorul, prin termenul „ascriere". Reamintesc aceste teze:

1) Persoanele sunt particulari de bază, în sensul că orice *atribuire* a predicatelor este făcută, în ultimă instanţă, fie corpurilor, fie persoanelor.

Faptul de a atribui anumite predicate persoanelor nu poate fi tradus ca a atribui ceva corpurilor.

2) *Atribuim* predicate psihologice și predicate fizice „aceloraşi lucruri" – persoanele –; cu alte cuvinte, persoana este entitatea unică căreia îi atribuim cele două serii de predicate; nu avem deci niciun motiv să afirmăm o dualitate de entități corespunzătoare dualității predicatelor psihice și fizice.

3) Predicatele psihice, precum intențiile și motivele, *pot fi* de la bun început *atribuite* sinelui și altuia decât sinele; în cele două cazuri, ele păstrează același sens.

Această triplă atribuire poate fi mai bine numită prin termenul de ascriere. De aici înainte, acest termen desemnează punctul critic al întregului nostru proiect; într-adevăr, problema este dacă ascrierea unei acțiuni agentului nu este o specie atât de particulară a atribuirii, încât să pună sub semnul întrebării logica apofantică a atribuirii. Astfel, dacă semantica acțiunii se lovește de problema raportării acțiunii la agent, acest lucru nu se datorează doar faptului că o ontologie concurentă, cea a evenimentului anonim, se opune identificării persoanei drept particular de bază, ci și faptului că ascrierea pune semanticii acțiunii o problemă pentru a cărei rezolvare ea este slab înzestrată. Oare pragmatica se va dovedi a fi de un mai mare ajutor?

1. *O veche problemă și o nouă problemă*

Dificultatea cu care ne confruntăm nu este una nouă. Ea a fost deja formulată de filosofii din antichitate, fără mijloacele analitice de care dispunem noi, dar totuși cu un fler lingvistic care nu încetează să ne uimească.

Cu mult înaintea stoicilor, Aristotel dă de înțeles că acțiunea *depinde* de agent, într-un sens specific al relației de dependență, fără să abordeze totuși în mod explicit acest raport. El se numără însă printre primii, după sofiști poate, care a verificat și a codificat pertinența alegerilor lingvistice făcute de către oratori, poeții tragici, magistrați, dar și de cei care vorbesc limbajul comun, de fiecare dată când este vorba de a supune acțiunea și agentul său unei judecăți morale. Având în vedere grija cu care Aristotel

trasează distincțiile și definițiile sale, ar merita să le cercetăm, acordând o atenție deosebită mijloacelor de limbaj folosite.

Aristotel – după cum s-a spus deseori – nu dispune în *Eticile* sale de un concept omogen de voință, așa cum îl vom găsi la Augustin, Descartes și cartezieni, Kant și Hegel. Totuși, pentru a fixa în planul acțiunii studiul său detaliat despre virtuți, adică despre trăsăturile de excelență ale acțiunii, el recurge în Cartea a III-a a *Eticii Nicomahice*[1] la o primă delimitare a perechii de acțiuni despre care spunem că sunt făcute fără voia sa (*Akōn, akousios*) sau după voia sa (*hekōn, hekousios*)[2], apoi la o delimitare mai precisă în interiorul acestei prime sfere a acțiunilor ce exprimă o alegere, mai precis o alegere deliberată (*prohairesis*), determinată în prealabil prin deliberare (*bouleusis*). Acest raport între deliberat și predeliberat (*probe-bouleumenon*) constituie baza unei definiții a virtuții care pune în joc alte trăsături diferențiale pe care le vom analiza într-un alt studiu[3].

Plecând de aici, cum poate fi *exprimat* raportul de la acțiune la agent? Expresia cea mai concisă a acestui raport rezidă într-o formulă care face din agent principiul (*arkhē*) acțiunilor sale, dar într-un sens al lui *arkhē* care ne permite să afirmăm că acțiunile depind de (prepoziția *épi*) agentul însuși (*autō*) (*Etica Nicomahică*, III, 1, 1110 a 17).

Relația agentului este astfel exprimată prin conjuncția între conceptul generic de principiu și unul din pronumele deictice din familia sinelui, pe care le vom enumera mai jos, prin intermediul unei prepoziții speciale și a altora cu un sens învecinat. Prezența simultană a acestor trei componente este esențială pentru interpretarea aristotelică a ceea ce astăzi numim ascriere. Această triplă articulare a ascrierii va cunoaște un sens

1. Aristotel, *Etica Nicomahică*, trad. S. Petecel, București, IRI, 1998.

2. Urmez aici traducerea lui Gauthier-Jolif (Louvain, Publications universitaires de Louvain, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1958) pe care o prefer celei lui Tricot care redă *akōn-hekōn* prin *involuntar-voluntar*. Pentru a sublinia și mai mult această opoziție, ea ar putea fi tradusă și ca „împotriva voinței" – „de bunăvoie" [S. Petecel traduce *akōn-hekōn* prin *involuntar-voluntar* (n. trad.)].

3. „Virtutea este, așadar, o dispoziție de a acționa dobândită în mod voluntar, constând într-o medietate în raport cu noi, determinată de rațiune, și anume în felul în care o determină posesorul înțelepciunii practice [*phronismos*]." (E.N., II, 6, 1106 b 36-1107 a 2, *op. cit.*,, p. 55 (trad. mod.)).

din ce în ce mai precis pe măsură ce analiza va avansa de la nivelul lui ceea ce este împotriva-voinței până la nivelul alegerii deliberate, unde raportul dintre teoria acțiunii și teoria etică devine mai strâns.

Începând cu acțiunile făcute împotriva-voinței, caracterizate prin constrângere sau ignoranță, Aristotel afirmă: „Actul comis prin constrângere e cel al cărui principiu [ne] este exterior, adică un principiu la care cel care execută și cel care suportă acțiunea nu contribuie cu nimic" (III, 1, 1110 a 1-3)[4]. Prin contrast, „principiul care [în acțiunile făcute de bunăvoie] mișcă părțile instrumentale ale corpului său rezidă în el [*en autō*] și, lucrurile al căror principiu se găsește în omul însuși [*en autō*], depind de el să le facă sau să nu le facă" (III, 1, 1110 a 15-18)[5]. Observăm că la acest stadiu al analizei, prepoziția „în" (*en*) are prioritate asupra prepoziției „de" (*epi*). Acest lucru nu mai este însă valabil și în cadrul analizei mai precise (mai învecinate cu etica, va spune Aristotel) a alegerii deliberate. Dar analiza lingvistică și conceptuală a [acțiunilor făcute] „împotriva voinței" și a celor „de bunăvoie" permite deja sublinierea legăturii între noțiunea de principiu și un prenume ce răspunde la întrebarea *cine?* („noi", „cineva", „fiecare", și, pentru a rezuma, *autos*, „el însuși"). Or, această conjuncție ridică o problemă considerabilă începând cu analiza perechii *akōn-hekōn*, în măsura în care noțiunea de principiu, luată în mod izolat, nu este suficientă pentru a *sublinia* sensul pre-moral al voluntarului într-o accepțiune largă (acest „de bunăvoie") și *a fortiori* sensul cel mai potrivit pentru câmpul etic al alegerii deliberate (sau deciziei) în accepțiunea restrânsă a termenului. Într-adevăr, „principiul" este comun oricărei cercetări a lucrurilor prime, oricare ar fi acestea: el nu poate fi deci folosit pentru a diferența între planul fizic și cel etic. Astfel, tocmai pentru că natura este un principiu de mișcare, Aristotel se poate consacra clarificării noțiunii de mișcare, ceea ce și constituie scopul principal al

4. Cf. și III, 1, 1110 b 15-17 (care încheie capitolul despre ceea ce este împotriva-voinței): „Se pare deci că actul executat prin constrângere este acela al cărui principiu ne este exterior și la care cel ce suportă constrângerea nu participă cu nimic".

5. Și mai departe: „actul voluntar pare a fi actul al cărui principiu se află în [*en*] însuși cel ce acționează [*autō*], care cunoaște condițiile speciale ale desfășurării acțiunii" (III, 1, 1111 a 22-23).

Fizicii[6]. Prin urmare, dacă noțiunea de principiu poate fi comună fizicii și eticii, acest lucru se datorează faptului că, într-un caz și în celălalt, este vorba despre devenire, schimbare, mișcare sau despre eveniment, după cum ar spune modernii. În același timp, noțiunea de principiu nu poate să determine, ea singură, legătura dintre acțiune și agent. Nici măcar noțiunea mai specifică de principiu intern sau imanent nu are o valoare diferențiatoare: de fapt, ceea ce deosebește ființele naturale (animalele și părțile lor, plantele, corpurile elementare simple și toate ființele de acest fel) de produsele unei arte, să spunem ființe artificiale, este tocmai faptul că ele conțin în ele-însele un principiu de mișcare și de repaus[7].

Dacă nici termenul de „principiu", nici chiar prepoziția „în" nu specifică relația dintre acțiune și agent, singura care poate face acest lucru este conjuncția dintre principiu și unul din termenii care răspund la întrebarea *cine?* (noi etc.). *Un principiu care este sine, un sine care este principiu*, aceasta este trăsătura particulară a relației căutate. În ceea ce privește această relație ce nu are un corespondent în plan fizic, trecerea subtilă de la prepoziția „în" la prepoziția „de" („de noi") are un anumit sens. S-ar putea spune că „în" (*en*) subliniază continuitatea dintre fizică și etică, continuitate mai vizibilă în clasa mai largă a actelor făcute împotriva-voinței sau de bunăvoie, în timp ce prepoziția „de" (*epi*) confirmă specificitatea planului etic, mai evidentă în clasa mai restrânsă a actelor alese și decise în urma

6. Putem citi în *Fizica* III, 1, 200 b 12-15: „Întrucât natura este principiu al mișcării și schimbării, iar cercetarea noastră se ocupă de natură, trebuie să nu ne scape definiția mișcării, căci, în mod necesar, necunoașterea mișcării duce la necunoașterea naturii". (trad. și note N. I. Barbu, București, Ed. Științifică, 1966, p. 57). Despre toate acestea, cf. A. Mansion, *Introduction à la physique aristotelicienne*, Louvain, 1946, p. 49-79; reeditată, Paris, Vrin, 1973. Acest autor menționează că expresia de la 184 a 15-16, *ta peri tas arkhas*, are aceeași extensie cu cea a titlului clasic *peri phuseôs*, provenit de la presocratici. De aceea se vorbește despre „principiile lucrurilor naturale în privința generării lor" (191 a 3). După cum o arată prima carte a *Fizicii*, aceste principii sunt materia, forma și privația.

7. Definiția completă și exactă a lui *phusis* poate fi citită în *Fizica* II, 1, 192 b 20: „natura este cauza și principiul mișcării și repausului pentru lucrul în care se află mai întâi în sine, și nu prin accident". Cf. Mansion, *op. cit.*, p. 99. Altfel spus, tendința internă la schimbare este cea care deosebește în mod esențial natura de artă.

unei deliberări[8]. Orice s-ar spune despre această schimbare subtilă, funcţia acestor prepoziţii este de a lega principiul de pronumele personal. Ceea ce produce un dublu efect: plasându-l pe acest „noi" paradigmatic în poziţia de complement gramatical, prepoziţia situează sinele în poziţia de principiu; invers, determinând principiul prin dependenţa faţă de „noi", ea deplasează noţiunea de principiu din planul fizic în cel etic. Acesta reprezintă punctul esenţial: tipul de scurtcircuitare între *arkhē* şi *autos* face ca fiecare din aceşti termeni să fie interpretat în relaţie cu celălalt. În această interpretare reciprocă se regăseşte enigma a ceea ce modernii înţeleg prin termenul de ascriere[9].

Odată cu analiza lui *proairesis*, a alegerii deliberate (sau deciziei), determinarea etică a principiului acţiunii prevalează asupra determinării sale fizice. Atingem aici nucleul acţiunii propriu-zis umane despre care Aristotel afirmă că este „în mod esenţial proprie" virtuţii (Voilquin[10]) sau „strâns înrudită" cu aceasta (Tricot) sau având „o legătură foarte strânsă" cu ea (Gauthier-Jolif) (*Etica Nicomahică*, III, 2, 1111 b 5). Într-adevăr, în funcţie de alegerea deliberată, acţiunea umană poate fi lăudată sau blamată, în măsura în care tocmai ea este cea care ne permite „să determinăm caracterul [cuiva], mai bine decât ar face-o actele [exterioare]" (*ibid.*). Despre această alegere deliberată, se spune, mai apăsat şi mai precis decât despre alegerea de bunăvoie, că „după cât se pare, priveşte lucrurile ce depind de noi [*ta eph'hēmin*]" (trad. Tricot, 1111 b 30). Desigur, în analiza ce urmează, accentul principal nu este pus asupra acestei legături de

8. Vom aminti, mai jos, în legătură cu prietenia (al şaptelea studiu, partea a doua), un joc şi mai subtil între pronumele non-reflexiv *autos* şi reflexivul *heauton*. (Trebuie să fii prieten cu tine-însuţi pentru a fi prietenul altuia?) Acest joc este anunţat în capitolul III din *Etica Nicomahică*, într-o afirmaţie remarcabilă: „Fără îndoială că nimeni, dacă nu e nebun, nu poate ignora toate acestea şi e clar că nu-l poate ignora nici pe cel ce acţionează: cum oare s-ar putea ignora pe sine [*heauton*]?"(III, 1, 1111 a 8).

9. Diferenţele dintre traducerile franceze semnalează situaţia neobişnuită creată de legătura stabilită între principiu şi sine, prin intermediul unei prepoziţii anume; astfel, Tricot traduce *eph'hēmin* prin „depinde de noi", ceea ce Gauthier-Jolif redă prin „stă în puterea noastră". Introducerea termenului „putere" deschide calea unei cercetări pe care o vom dezvolta la sfârşitul acestui studiu.

10. Aristotel, *Éthique à Nicomaque*, trad. A. Voilquin, Paris, Garnier, 1963, Garnier-Flammarion, 1965.

dependență (Tricot), de putere (Gauthier-Jolif), ci asupra deliberării care precede alegerea: ceea ce este preferat, scrie Aristotel, exprimă ceea ce este pre-deliberat. Aristotel anticipează astfel toate analizele despre care am discutat mai sus, în care raportul *ce-de ce?* tinde să eclipseze raportul *ce-cine?* prin neutralizarea referinței explicite la agent. Dar filosoful nu întârzie să precizeze că, din toate lucrurile asupra cărora nu deliberăm (entitățile eterne, vremea, guvernarea altor popoare etc.), niciunul nu „ar putea fi realizat de către [*dia*] noi înșine" (III, 3, 1112 a 30). „Dar noi deliberăm asupra lucrurilor ce depind de noi [*tōn eph'hēmin*], pe care le putem realiza (Tricot) [cele asupra cărora putem acționa (G.-J.)], (...) și fiecare clasă de oameni [*hekastoi*] deliberează asupra lucrurilor pe care le pot realiza ei înșiși [*peri tōn di'hautōn praktōn*]" (cf. Tricot, III, 3, 1112 a 30-34)[11]. Definiția canonică a alegerii deliberate exprimă foarte bine această atribuire subtilă a acțiunii agentului prin intermediul pre-deliberării: „Dacă obiectul alegerii este, printre lucrurile ce stau în puterea noastră, ceva dorit asupra căruia am deliberat [G.-J.: al dorinței deliberate], alegerea va fi o dorință deliberată a lucrurilor care depind de noi. Pentru că, odată ce am decis ceva în urma deliberării, noi dorim atunci ceea ce se conformează deliberării [noastre]" (1113 a 9-12)[12].

---

11. Mai multe precizări terminologice și gramaticale ar trebui făcute aici. Vom remarca în special folosirea vocii pasive pentru a exprima ceea ce, în termeni husserlieni, s-ar numi *noema acțiunii*: „ceea ce este realizat" (care cere la rândul său prepoziția *dia* din sfera lui *epi*); vom mai nota o construcție gramaticală diferită, câteva rânduri mai departe: „Rezultă astfel că omul este principiu al acțiunilor sale și că deliberarea se face asupra celor ce pot fi realizate de el însuși [*ton hautō praktōn*]" (1112 b 31-32). Vom mai nota, de asemenea, folosirea formei distributive „fiecare" (*hekastoi*) și recurgerea la termenul „om" echivalent cu „noi" în alte texte citate. În sfârșit, este continuat jocul între pronumele nereflexiv (*autos*) și cel reflexiv (*hautōn, hautō*).

12. A doua parte a frazei citate deplasează accentul asupra raportului dintre decizie-deliberare, deci asupra relației dintre *ce-de ce*; dar acest raport nu anulează accentul prealabil pus asupra faptului că obiectul dorinței deliberate depinde de noi, cu alte cuvinte accentul pus asupra puterii noastre asupra acestor lucruri. [În traducerea Stelei Petecel, fragmentul citat mai sus este redat astfel: „Dacă deci obiectul opțiunii este rezultatul unei deliberări ce tinde spre ceea ce depinde de noi, atunci și alegerea deliberată trebuie să fie o aspirație deliberată spre ceea ce depinde de noi; căci, luând o decizie în urma deliberării, ne îndreptăm spre ceea ce se conformează acelei deliberări", *op. cit.*, p. 69 (n.trad.).]

Nu aș dori să închei această trecere în revistă a alegerilor terminologice și gramaticale ale lui Aristotel, fără să fi menționat câteva expresii care scot în evidență caracterul enigmatic al acestui raport dintre acțiune și agentul său. Două dintre ele sunt cu adevărat metaforice. Prima face o comparație între principiu și *paternitate*. Această legătură metaforică apare în contextul respingerii proverbului potrivit căruia „nimeni [*oudeis*] nu este fericit nici de bunăvoie, nici împotriva voinței sale" (Tricot, III, 5, 1113 b 14-15). A accepta acest aforism ar înseamna, potrivit lui Aristotel, „să negăm că omul este principiul și generatorul [tatăl G.-J.] acțiunilor sale, după cum este tată al copiilor săi" (1113 b 18-19). A doua metaforă este una *politică*; referința la stăpânire apare clar în texul următor: „noi suntem stăpâni [*kurioi*] ai acțiunilor noastre de la început până la sfârșit" (1114 b 31-32). Luate împreună, aceste două metafore subliniază în mod indirect caracterul original pe care îl are ascrierea unei acțiuni agentului său față de atribuirea comună unui subiect logic. Dar nu s-ar putea spune că legătura dintre principiu (*arkhē*) și sine (*autos*) este ea însăși una profund metaforică, în sensul lui „a vedea-ca" despre care discut în *Metafora vie*? Oare etica nu ne cere să „vedem" principiul „ca" sine și sinele „ca" principiu? În acest sens, metaforele explicite ale paternității și ale stăpânirii ar constitui singura modalitate de a exprima prin limbaj legătura rezultată din scurt-circuitarea dintre principiu și sine.

Să ne oprim asupra unei ultime abordări indirecte a ascrierii în filosofia aristotelică. Pentru a exprima tipul de colaborare, sau mai bine spus de sinergie, între alegerile noastre și natură, în formarea dispozițiilor (*hexeis*) care împreună formează caracterul nostru, Aristotel construiește expresia *sunaitioi* „co-responsabili": „Dacă, deci, după cum am spus, virtuțile noastre sunt voluntare (căci, de fapt, noi înșine suntem, într-o anumită măsură, cauze parțiale [*suniaitoi pōs*] ale propriilor noastre dispoziții, și, pe de altă parte, de însăși natura caracterului nostru ține stabilirea cutărui sau cutărui scop), atunci și viciile noastre ar fi voluntare, pentru că în legătură cu ele, lucrurile stau la fel" (trad. Tricot, III, 5, 1114 b 20-25). Intenția lui Aristotel este, desigur, să extindă responsabilitatea actelor noastre asupra dispozițiilor noastre, deci asupra întregii personalități morale; el mai urmărește să mențină responsabilitatea în limitele unei responsabilități parțiale. Or, acest lucru nu poate fi spus decât într-un mod neobișnuit

(*aition* mai degrabă decât *aitia*, prin adăugarea lui *sun* și o nuanțare a lui *pōs*)[13]. Și în acest caz, am fi înclinați să o spunem, cuvintele lipsesc.

Printr-un salt de-a lungul secolelor, acest lucru ne va apărea cu claritate.

Aș dori să arăt că teoria modernă a acțiunii acordă ascrierii o semnificație diferită de cea a atribuirii, o semnificație ce transformă cazul particular într-o excepție și îl situează de aceeași parte – mai precis de partea pragmaticii – cu capacitatea de a se desemna pe sine, o capacitate strâns legată, după cum știm, de teoria enunțării și a actelor de discurs. Această semnificație diferită este semnalată, chiar la Strawson, prin niște aspecte ce amintesc de Aristotel. În lucrarea *Individuals*, autorul observă într-adevăr că caracteristicile fizice și psihice *aparțin* persoanei, că aceasta le *posedă*. Or, despre lucrul de care dispune un posesor (*owner*) se spune că este al lui propriu (*own*), în opoziție cu ceea ce aparține altcuiva și care, din această cauză, se spune că este străin primului. La rândul său, propriul determină sensul pe care îl dăm adjectivelor și pronumelor pe care le numim posesive: „meu-al meu", „tău-al tău", „său/sa – al său/a sa"..., fără a uita impersonalul „se" (*one's own*), nici distributivul „fiecare", precum în expresia „fiecăruia ceea ce este al său", pe baza căruia se construiește etica dreptului, așa cum vom demonstra mai departe.

Problema este dacă aceste expresii, deseori idiomatice, au la bază semnificații universale care pot fi înțelese drept transcendentali de același ordin cu cei pe care i-am atribuit câmpului semantic al acțiunii. Toate semnele trimit spre acest lucru. Este remarcabil faptul că ascrierea marchează referința tuturor termenilor din rețeaua conceptuală a acțiunii la punctul său pivotant, *cine?*. În mod invers, vom determina răspunsul la întrebarea *cine?*, obținând un răspuns pentru seria de întrebări *ce?*, *de ce?*, *cum?* etc. Să verificăm acest lucru pentru cele două întrebări de care ne-am ocupat în studiul precedent: întrebarea *ce?* și întrebarea *de ce?*.

---

13. Despre expresia *sunaition*, vezi W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford University Press, ed. a doua, 1981, p. 177-181; capitolul VIII, consacrat „diferenței dintre voluntar și involuntar" și capitolul IX despre „alegerea și originarea [*origination*] acțiunii" prezintă o trecere completă în revistă a problemelor discutate aici din perspectiva relației dintre acțiune și agentul său.

Mai întâi, despre *acțiunea* însăși noi spunem că ține de mine, de tine, de el / ea, că depinde de fiecare, că stă în puterea noastră. Tot așa, despre *intenție* spunem că ea este intenția cuiva și, despre cineva, spunem că el (sau ea) are intenția-de [a face ceva]. Putem desigur înțelege intenția ca atare: dar dacă am separa-o de autorul ei pentru a o cerceta, i-o vom restitui, atribuind-o lui sau ei. De altfel, chiar agentul este cel care face acest lucru, când analizează opțiunile deschise înaintea lui și deliberează, potrivit expresiei lui Aristotel. Ascrierea constă mai exact în reapropriere a de către agent a propriei sale deliberări: a se hotărî înseamnă a pune capăt dezbaterii, asumându-și una din opțiunile analizate. În ceea ce privește noțiunea de *motiv*, în măsura în care se deosebește de intenția cu care se acționează, în principal în calitate de motiv retrospectiv, faptul că ține de agent face la fel de bine parte din semnificația motivului, precum legătura sa logică cu acțiunea căreia îi este cauză. Ne putem întreba pe bună dreptate: „De ce A a făcut X?", „Ce l-a împins pe A să facă X?". Precizând motivul, precizăm și agentul. Acest raport are un caracter foarte straniu, chiar paradoxal. Pe de o parte, căutarea autorului este o căutare *limitată* care se oprește odată cu determinarea agentului, desemnat în mod general prin numele său propriu: „Cine a făcut asta? Cutare". Pe de altă parte, căutarea motivelor unei acțiuni este o căutare *interminabilă*, lanțul de motive pierzându-se în sfera imprecisă a influențelor interne și externe insondabile: iar psihanaliza are o legătura directă cu această situație. Totuși, acest lucru nu ne împiedică să refacem legătura dintre căutarea interminabilă a motivelor și căutarea limitată a agentului; această relație ciudată este parte din conceptul nostru de ascriere. Prin urmare, noi înțelegem expresia „agent" în funcție de rețeaua întreagă care încadrează semantica acțiunii. Odată cu această observație, să amintim că controlarea întregii rețele poate fi comparată cu învățarea unei limbi străine și că pentru a înțelege cuvântul „agent", trebuie să învățăm să-l situăm corect în rețea.

2. *Aporiile ascrierii*

Dacă lucrurile par destul de simple câtă vreme rămânem la nivelul generalităților privind relația de intersemnificație care reunește toți

termenii rețelei și în special pe *cine?*, *ce?* și *de ce?* ai acțiunii, cum poate fi explicată rezistența, în cadrul diferitelor versiuni ale teoriei acțiunii, la orice fel de cercetare mai precisă a raportului de ascriere? Nu este de ajuns să acuzi ontologia adversă a evenimentului și să scoți în evidență forța ei de obstrucționare a unei cercetări mai aplicate a raporturilor dintre acțiune și agent. Am putea să ne întrebăm dacă nu ar trebui să depășim cadrul semanticii acțiunii, în interiorul căruia este dezvoltată teoria particularilor de bază a lui Strawson. Persoana, în calitate de termen referențial, rămâne unul din „lucrurile" despre care vorbim. În acest sens, întreaga teorie a particularilor de bază este captivă într-o ontologie a lui *ceva în general* care, confruntată cu cererea de recunoaștere a lui *ipse*, dezvoltă o rezistență comparabilă, chiar dacă argumentată în mod diferit, cu cea a ontologiei evenimentului.

Putem oare conchide de aici că pragmatica discursului, centrată asupra enunțării și deschisă față de desemnarea de sine a enunțatorului, ne este de un mai mare ajutor? Da, fără îndoială. Însă doar până la un anumit punct, în măsura în care desemnarea de sine ca agent semnifică mai mult decât desemnarea de sine ca locutor. Tocmai acest ecart între două grade de autodesemnare va scoate în evidență aporiile specifice ascrierii. Acestea din urmă, așa cum se întâmplă în general cu aporiile cele mai dificile, nu conduc însă la o condamnare a filosofiei ce le descoperă. Dimpotrivă, ele sunt puse în avantajul ei, după cum am arătat altundeva[14].

1. *Prima dificultate* poate fi sesizată în prelungirea celei de-a treia teze a lui Strawson menționată mai sus, potrivit căreia ceea ce este caracteristic sensului predicatelor practice, dar și sensului tuturor predicatelor psihice, este că pot fi atribuite altcuiva decât sine, din moment ce pot fi atribuite sinelui, dar și că păstrează același sens în cele două situații de atribuire. Este remarcabil faptul că, spre deosebire de celelalte două teze avute în vedere, atribuirea se face aici nu doar „aceluiași lucru" – deci sub titlul lui ceva în general – ci *sinelui* și *altuia* (*self-ascribable/other-ascribable*). Raportul de la *cine?* la *ce?* este scos aici în evidență. Or, stranietatea acestui raport reclamă atenția noastră. Dedublarea ascrierii între sine și altul sugerează

14. *Temps et Récit*, vol. III, este în întregime construit pe baza raportului dintre o aporetică a temporalității și replica venită din partea poeticii narativității.

faptul că ascrierea compensează într-un fel operațiunea inversă ce constă în a ține în suspensie atribuirea cuiva, cu singurul scop de a acorda un conținut descriptiv predicatelor de acțiune care, astfel, sunt puse, dacă putem spune așa, în rezervă de atribuire. Dar acest raport între dedublarea ascrierii efective și posibilitatea de a o ține în suspensie este unul problematic. Or, este uimitor faptul că repertoriul gândurilor, luate în sensul larg al cuvântului – în care sunt incluse actele cognitive, actele volitive, emoțiile, și al căror sens îl înțelegem fără să ținem seama de diferența dintre persoanele cărora ele sunt atribuite – nu încetează să crească, la scara unei întregi culturi, luând proporții considerabile. Acest lucru este confirmat de *Tratatele despre pasiuni*, începând cu cartea a doua din *Retorica* lui Aristotel și continuând cu tratatele medievale și clasice (Sfântul Thoma, Descartes, Spinoza etc.)[15].

Fenomenele psihice, pe care clasicii le numeau afecțiuni și acțiuni, pot fi într-adevăr atribuite oricui, fiecăruia, dar în plus, sensul lor poate fi înțeles în afara oricărei atribuiri explicite. Sub această formă, ele intră în acest *thesaurus* al semnificațiilor psihice. Am putea chiar afirma că această caracteristică a predicatelor psihice de a fi înțelese prin ele-însele, când orice atribuire explicită este suspendată, constituie ceea ce am putea numi „psihicul". Exegeza ne va confirma din plin, mai târziu, înțelegerea pe

15. În primul articol din lucrarea lui Descartes despre *Pasiunile sufletului*, putem citi: „Și pentru a începe, voi considera că tot ce se face sau se întâmplă nou este, în general, numit de filosofi pasiune, în raport cu subiectul căruia i se întâmplă aceasta, și acțiune, în raport cu cel care face ca aceasta să se întâmple. Ca urmare, deși cel care acționează și cel care suferă sunt adesea foarte deosebiți, acțiunea și pasiunea rămân totdeauna unul și același lucru, care are cele două nume, tocmai pentru că există doi subiecți diferiți la care acest lucru poate fi raportat." (Descartes, *Pasiunile sufletului*, introd. și trad. Gh. Brătescu, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 55). De aceea, trecerea în revistă a pasiunilor poate fi făcută fără referire la persoane. Desigur, pasiunile sunt numite pasiuni ale *sufletului*. Dar cuvântul „suflet" nu introduce nicio diferență între „eu" și „tu". De aceea, „noi", care este inclus în definiția fiecărei pasiuni, desemnează pe oricine căruia îi sunt atribuite pasiunile. În această privință, vom citi articolele 53, 56, 57, 61 care propun definiții ale principalelor pasiuni și prezintă raporturile fiecăreia dintre acestea cu un „noi" nedeterminat. În acest context, „noi" nu înseamnă mai mult decât impersonalul „se" sau „fiecare". De aceea, despre suflet se și vorbește, fără prea mari ezitări, la persoana a treia.

care o avem a stărilor psihice neatribuite sau suspendate de atribuire, în măsura în care această înțelegere este condiția atribuirii lor unor personaje fictive. Această posibilitate de a numi fenomene psihice și de a le înțelege sensul, facând abstracție de atribuirea lor, definește foarte exact statutul lor de predicat: „psihicul" este repertoriul predicatelor psihice disponibile pentru o cultură dată.

Această suspendare a atribuirii predicatelor practice unui agent determinat scoate în evidență particularitatea raportului dintre întrebarea *cine?* și perechea de întrebări *ce-de ce?*. Într-adevăr, acest raport are drept caracteristică faptul că poate fi suspendat, ascrierea fiind înțeleasă în corelație cu această suspendare. Mai mult, devine limpede faptul că teoria acțiunii, dezvoltată în studiul precedent, a putut să recurgă la o *epokhē* metodică a întrebării legate de agent, fără să dea impresia că contrazice experiența și expresia ei de la nivelul limbajului comun. Atracția pe care epistemologia cauzalistă și ontologia evenimentului o exercită asupra analizei logice a frazelor de acțiune este întărită, și într-un anume fel încurajată de slaba rezistență venită din partea rețelei conceptuale a acțiunii în ce privește punctul de sudură între întrebarea *cine?* și întregul celorlalte întrebări trezite de fenomenul acțiunii. Atenția acordată conținutului intențiilor noastre și motivației lor tinde să separe întrebarea *ce?* adresată lucrului ce trebuie făcut și *de ce?*-ul lucrului făcut, de *cine?*-le acțiunii. Această separare are un dublu efect: pe de o parte, facilitează includerea sensului intențiilor și motivelor în repertoriul fenomenelor psihice, fără să fim nevoiți să precizăm cui aparțin aceste fenomene, iar pe de altă parte conferă o notă și mai enigmatică aproprierii care anulează suspendarea ascrierii.

Anularea suspendării se face într-adevăr în mai multe etape. Între suspendarea totală a atribuirii și atribuirea efectivă cutărui sau cutărui agent, putem deosebi cel puțin trei etape: cea a impersonalului *se*, în întregime anonim, antiteză absolută a sinelui; cea a lui *oricare*, în sensul de oricine ar fi, deci în sensul unei individuații ce admite substituirea indiferentă; în sfârșit, cea a lui *fiecare*, care presupune o operațiune de distribuire de „părți" diferite, după cum o sugerează maxima juridică „fiecăruia ceea ce este al său" (*suum cuique*). Aceste etape intermediare de atribuire neutralizată sunt cele care garantează permutarea urmărită de Strawson, între ascrierea sinelui și altuia decât sine. Din această dialectică a suspendării

și a aproprierii rezultă că aporia de față a ascrierii nu poate fi rezolvată în cadrul unei teorii a referinței identificatoare. Pentru a trece de la suspendarea ascrierii, prin intermediul ascrierii neutralizate, la ascrierea efectivă și singulară, este necesar ca un agent să se poată *desemna el însuși*, astfel încât să mai fie un *altul* veritabil, căruia să-i fie acordat, în mod pertinent, aceeași atribuire. Este necesar atunci să depășim semantica acțiunii pentru a intra în cadrul pragmaticii care analizează propozițiile a căror semnificație se schimbă odată cu poziția subiectului vorbitor, și care, în chiar această măsură, presupune o situație de interlocuțiune ce pune față în față un „eu" și un „tu". Acceptând că recursul la pragmatica discursului este necesar, ne putem totuși întreba dacă ea este suficientă pentru a explica particularitățile autodesemnării ca agent? Aceasta este întrebarea care scoate la iveală alte aporii ale ascrierii.

2) A *doua dificultate* privește statutul *ascrierii* în relație cu *descrierea*. Dacă *a ascrie* nu este același lucru cu *a descrie*, acest lucru nu se datorează unei anumite afinități, care rămâne să fie precizată, cu a *prescrie*? Or, *a prescrie* este aplicat simultan și agenților și acțiunii. Cuiva îi este prescris să acționeze potrivit cutării sau cutării reguli de acțiune. În acest fel, se stabilesc în mod simultan ce este permis și ce nu, în ce privește acțiunile, dar și ce este blamat și ce este lăudat în ce privește agenții. Astfel, este asumată o dublă presupoziție, și anume că acțiunile sunt susceptibile de a fi supuse unor reguli și că agenții pot fi considerați responsabili pentru acțiunile lor. Prin termenul de *imputare* putem desemna actul de a considera un agent ca fiind responsabil pentru acțiunile socotite ele însele ca permise sau nepermise.

Acest tip de analiză se poate revendica de la Aristotel care, după cum am văzut mai sus, asociază mai întâi alegerea deliberată cu ideea de laudă sau de blam. Pentru el, criteriile [acțiunilor făcute din] bunăvoință și, în special, cele ale alegerii deliberate sunt de la bun început criterii de imputare morală și juridică. Constrângerea și ignoranța au o valoare clară de disculpare, de derobare de la responsabilitate. Dacă acțiunilor din bunăvoință le revin lauda și blamul, acțiunile împotriva voinței cer iertarea și mila (este totuși adevărat că Aristotel nu precizează ce anume ține de sfera tribunalelor sau de cea a simplei aprecieri morale). De aici apare ideea ingenioasă de a considera imputarea nu ca pe o operațiune adăugată ascrierii,

ci ca fiind de aceeași natură cu ea. Astfel, H. L. A. Hart[16], pentru a interpreta propozițiile din limbajul comun de tipul „el a făcut asta", propune să le compare cu deciziile juridice prin care un judecător *hotărăște* că acesta este un contract valid, că aceasta este o crimă și nu un asasinat. Potrivit acestui autor, tranziția de la propozițiile limbajului comun, lipsite de o conotație morală sau juridică, la deciziile judecătorești este asigurată de propoziții cu un statut intermediar de forma: acesta este al meu, al vostru, al lui, al ei, adică propoziții care revendică, conferă, transferă, recunosc, pe scurt, atribuie niște drepturi. Din această comparație între imputare și atribuire de drepturi rezultă, prin contrast, o separație completă între ascriere și descriere. Ascrierea, potrivit lui Hart, este rezultatul unui proces particular în care niște revendicări (*claims*) contrare sunt confruntate, și în care una din ele este respinsă ca nevalidă (*defeated*), dar nu pentru că ar fi atins nucleul pozitiv al intenției bune sau rele, ci pentru că s-ar fi epuizat justificările considerate ca fiind potrivite în cazuri asemănătoare. Caracteristica unei revendicări de a fi respinsă în justiție – *defeasibility* – devine astfel un criteriu pentru orice pretenție de a ascrie o acțiune unui agent.

Intenția care conduce această asimilare între ascriere și imputarea morală și juridică este îndreptățită: ea urmărește să adâncească diferența care separă ascrierea în sens moral de atribuirea în sens logic. Această diferență privește și sensul atribuit atât cuvintelor „a poseda" și „a aparține", cât și grupurilor de deictice din familia adejectivelor și pronumelor posesive. Agentul, susțineam noi, este posesorul acțiunilor sale, care sunt, de aceea, ale sale. Ține de cineva, mai spuneam noi, să facă mai degrabă acest lucru decât altul. Or, posesia nu a încetat să ridice o problemă juridică, după cum o dovedesc școala dreptului natural, filosofia kantiană a dreptului privat axată în întregime asupra deosebirii dintre „al meu" și „al tău" în *Metafizica moravurilor* și teoria dreptului abstract din *Principiile filosofiei dreptului* a lui Hegel[17].

16. H. L. A. Hart, „The Ascription of Responsibility and Rights", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, 49, 1948, p. 171-194.

17. Chiar faptul de a avea un corp propriu poate fi considerat drept o declarație cu conținut juridic (*Principiile filosofiei dreptului*, § 47-48, trad. rom. V. Bogdan și C. Floru, București, Ed. Academiei, 1969, p. 74-76).

Ne putem totuși îndoi de faptul că imputarea morală și juridică constituie forma puternică a unei structuri logice, pentru ca ascrierea să fie forma sa slabă. Iar aceasta pentru cel puțin două motive.

Primul motiv: afirmațiile juridice pot fi cu greu aplicate unor acțiuni atât de simple – unii ar spune exagerat de banale – ca cele pe care gramatica și logica frazelor de acțiune le descriu, cu scopul legitim de a nu lăsa interesul moral, politic sau ideologic pe care cititorul l-ar putea avea pentru conținuturile de acțiune avute în vedere, să interfereze cu structura lor propozițională. Imputarea morală sau juridică nu intră cu adevărat în ecuație decât atunci când analizăm acțiuni complexe – acest lanț de acțiuni pe care în al șaselea studiu le vom numi practici. Or, regulile de complexificare care guvernează *compunerea* acestor practici țin de un alt tip de cercetare decât cea care controlează încă semantica frazelor de acțiune, chiar dacă pragmatica adaugă și ea semanticii un grad propriu de complexitate. De aceea, va trebui să amânăm cercetarea imputării morale și juridice până la studiul consacrat practicilor.

Al doilea motiv: dacă rămânem în cadrul stabilit de pragmatică, se pare că enunțările propriu-zis juridice se aplică în mod selectiv acțiunilor avute în vedere din perspectiva blamului și pedepsei. Or, blamabile sunt acțiunile considerate ca fiind rele printr-un verdict de condamnare. În acest fel, imputarea juridică este înscrisă într-o clasă de acte de discurs, și anume cea a verdictelor, care depășesc simpla ascriere a unei acțiuni unui agent. Faptul de a supune o acțiune unui act de condamnare este egal cu a o supune unei proceduri acuzatorii care are, precum toate actele de discurs, regulile sale constitutive proprii. Or, dacă ascrierea pare să fie o operațiune ce precede orice enunțare acuzatorie de tipul verdictelor, oare trăsătura descriptivă a ascrierii trebuie căutată în planul în care actele de discurs sunt deosebite unele de altele?

Al treilea motiv: asignarea responsabilității în sens etico-juridic pare să presupună ceva total diferit de desemnarea de sine a unui locutor, și anume o legătură cauzală – care rămâne să fie stabilită – desemnată prin expresia putința-de-a-face sau puterea de a acționa. Pentru ca o acțiune să poată fi blamată sau lăudată, trebuie să putem spune despre acțiune că depinde de un agent. Astfel, în *Etica Nicomahică*, Aristotel a plasat înaintea teoriei sale a virtuților, după cum am arătat mai sus, analiza unui act

fundamental, și anume alegerea deliberată în care se manifestă o putere de a acționa mai primordială decât caracterul de blam sau de laudă – astăzi am spune de verdict – al acțiunii produse. Suntem astfel trimiși înapoi la o analiză specifică a puterii de a acționa, centrată asupra eficacității cauzale a acestei puteri. Tocmai în acest punct, legătura dintre acțiune și agentul său adaugă o nouă dimensiune, propriu-zis practică, desemnării de sine a locutorului și desemnării interlocutorului său drept altul decât sine.

3. Dar ce înseamnă „puterea de a acționa"? Aici apare a *treia aporie* în care pare că se pierde conceptul nostru de ascriere. Când se spune că o acțiune depinde de agentul său, se susține, de fapt, că ea stă în puterea agentului[18].

Or, odată cu noțiunea de „putință-de-a-face", revine în prim plan vechea idee de cauzalitate eficientă pe care revoluția galileană o alungase din fizică. Dar este oare permisă afirmația că odată cu ascrierea, cauzalitatea eficientă își redobândește pur și simplu locul ei de origine, tărâmul natal, și anume experiența vie a puterii de a acționa? Pentru a permite o asemenea reabilitare, este oare suficient un argument ce pornește de la bogata polisemie a noțiunii de cauzalitate, pe care numeroși autori contemporani o recunosc cu ușurință, fie pentru a autoriza o reformulare a cauzalității specifice științelor umane, în special istoriografiei, așa cum se poate observa la Collingwood[19], fie pentru a confirma eliminarea ei definitivă din câmpul științific al ideilor de lege sau de funcții, după cum se poate vedea la Russell[20]?

Reabilitarea cauzalității eficiente făcută doar în avantajul ascrierii poate apărea ca un argument slab, ca de fiecare dată când ceva este invocat ca fapt *primitiv*. Nu resping noțiunea de fapt primitiv. Într-un stadiu mult mai înaintat al acestei cercetări, voi ajunge să opun modestei recunoașteri a câtorva fapte primitive, inerente elaborării unei antropologii fundamentale, ambiția prometeică a unei fundări ultime după modelul *Cogito*-ului

18. Cf. mai sus, p. 128, observația noastră privind traducerea în franceză a termenului *eph'hēmin* al lui Aristotel.

19. Cf. *Temps et Récit*, vol. 1, Paris, Seuil, 1983, p. 179, n. 1.

20. *Ibid.*, p. 162.

cartezian și al formulărilor sale radicale succesive[21]. Dar nici în acest caz nu trebuie să ne predăm înaintea confruntării. De aceea, aș vrea să acord o formă aporetică observației potrivit căreia puterea de a acționa a agentului trebuie să fie considerată, în ultimă instanță, drept un fapt primitiv. Dar fapt elementar nu înseamnă fapt brut. Dimpotrivă, un fapt primitiv ar trebui să poată fi recunoscut doar la capătul unui proces de gândire, al unei dialectici, adică al unui conflict de argumente, riguros dezvoltat.

Din punctul meu de vedere, această dialectică trece prin două stadii: un stadiu *disjunctiv*, la capătul căruia apare caracterul necesar antagonist al cauzalității originare a agentului, prin raportare la alte moduri de cauzalitate; un stadiu *conjunctiv*, la capătul căruia recunoaștem necesitatea de a coordona simultan cauzalitatea originară a agentului cu alte forme de cauzalitate. Doar atunci va putea fi recunoscut faptul primitiv a ceea ce trebuie să fie numit nu doar putință-de-a-face, ci, în sensul puternic al cuvântului, *inițiativă*.

În faza sa disjunctivă, dialectica noastră se intersectează inevitabil cu argumentul kantian al celei de-a „treia antinomii cosmologice a rațiunii pure"[22]. Nu propun aici o interpretare nouă a antinomiei kantiene a cauzalității libere și a cauzalității după legile naturii. Ambiția mea este de a scoate în evidență, în lumina dialecticii kantiene, câteva puncte forte ale analizei noastre a ascrierii, și chiar de a releva unele noi.

Să ne oprim mai întâi asupra caracterului *necesar* dialectic al noțiunii de putere de a acționa, altfel spus asupra formulării *necesar* antitetice a

21. Cf. mai jos, al zecelea studiu.

22. O anumită recunoaștere a caracterului antagonic al cauzalității poate fi identificată în analiza lui Aristotel cu care am început acest studiu. Dacă există anumite lucruri care depind de noi, mai există și altele care depind de cauze ce țin de obicei de natură, necesitate și hazard (*Etica Nicomahică*, III, 3, 1112 a 31-32). După ce a susținut că omul este principiu și creator (părinte) al acțiunilor sale, după cum este tată pentru copiii săi, Aristotel adaugă: „Dar, dacă e evident că omul este autorul propriilor sale acțiuni, și dacă nu putem raporta acțiunile noastre la alte principii decât cele care se găsesc în noi, atunci acțiunile ale căror principii se găsesc în noi depind ele însele de noi și sunt voluntare" (III, 5, 1113 b 18-19). Astfel, ceea ce se găsește „în noi" este dialectic opus „altor principii decât cele care se găsesc în noi", în cadrul câmpului de aplicare a noțiunii de principiu.

întrebării înseși. Reamintesc formularea kantiană a tezei cauzalității libere: „Cauzalitatea după legile naturii nu este singura din care pot fi derivate toate fenomenele lumii. Pentru explicarea lor, este necesar să mai admitem și o cauzalitate prin libertate" (III, 308) [A 444, B 472][23]. Or, discuția noastră consacrată teoriei analitice a acțiunii ne-a pus de fiecare dată în fața unei formulări antitetice asemănătoare cu cea a lui Kant. Nu am uitat opoziția dintre evenimentul care se întâmplă și evenimentul pe care îl provoacă cineva, sau opoziția dintre cauză și motiv, în faza dihotomică a teoriei acțiunii. S-ar putea obiecta aici că acest aspect dihotomic a fost depășit într-o fază ulterioară, ceea ce nu este însă adevărat. După cum am văzut, antiteza a mai apărut sub alte forme, mai subtile, sau la E. Anscombe, la nivelul opoziției dintre cunoașterea prin observație și cunoașterea fără observație, sau chiar la Davidson, la nivelul distincției dintre *event agency* și *agent agency*[24]. Dar formularea antitetică a problemei ajunge la expresia ei cea mai puternică la nivelul polarității dintre ascriere și descriere, ajungând să spunem, odată cu Kant, că „cauzalitatea după legile naturii nu este singura...".

Să analizăm acum argumentul propriu-zis al *Tezei* din antinomia kantiană a libertății și determinismului. Trebuie să reflectăm aici asupra a ceea ce Kant numește „spontaneitatea absolută a cauzelor" pe care o definește prin capacitatea de „începe *de la sine* [*vonselbst*] o serie a fenomenelor care decurg după legi naturale" (III, 310)[25]; în „Observația" care vine după „Demonstrație", Kant notează că o astfel de „spontaneitate absolută a acțiunii" este „fundamentul propriu zis al imputabilității acestei acțiuni" (III, 310 [A 448, B 476])[26]. Aveam deci dreptate să căutăm în imputare, în sensul moral și juridic al termenului, nivelul originar al putinței-de-a-face. Dar ce anume, din teoria analitică a acțiunii, corespunde noțiunii kantiene de spontaneitate absolută? Este vorba de noțiunea devenită clasică, odată cu teoria lui A. Danto, de „acțiuni de bază". Să reamintim aici

23. Imm. Kant, *Critica rațiunii* pure, trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Iri, 1994, p. 374.

24. Cf. mai sus, p. 114, nota 22.

25. *Critica rațiunii pure*, *op. cit.*, p. 376.

26. *Ibid.*

definiția acestora propusă de Danto: acțiunile de bază sunt acțiuni care nu reclamă nicio altă acțiune intermediară pe care cineva ar trebui să o facă pentru (*in order to*) a putea face cutare sau cutare lucru. Prin eliminarea clauzei „astfel încât" din definiția acțiunii de bază, este invocat un tip de cauzalitate care se definește prin ea însăși. Acțiunile de bază sunt acțiunile ce țin de repertoriul lui ceea ce știm să facem, fără să recurgem la o acțiune intermediară de natură instrumentală sau strategică, pe care ar fi trebuit să o fi deprins în prealabil. În acest sens, conceptul de acțiune de bază desemnează un fapt primitiv, pentru că în ordinea practică, conceptul originar de acțiune de bază ocupă locul pe care evidența îl are în ordinea cognitivă. Potrivit lui Danto, „cu toții știm în mod direct sau intuitiv că există acțiuni de bază și care acțiuni sunt acțiunile de bază"[27].

Legătura dintre această ultimă afirmație și argumentul antitetic de tip kantian rămâne neclară, câtă vreme nu o situăm în câmpul conflictual al cauzalității. Într-adevăr, în calitate de *început* al unei serii cauzale, noțiunea de acțiune de bază dobândește un caracter problematic și, în același timp, se sustrage acuzației de a fi un argument slab. În forma sa negativă, ideea de început presupune că gândirea s-a oprit din mișcarea ei de căutare a unei cauze anterioare. Or, această oprire este denunțată în *Antiteza* kantiană ca o încălcare ilegitimă a legilor; și tocmai în acest punct, apare necesarul „conflict al ideilor transcendentale". Teoria acțiunii nu poate ignora acest caracter antitetic al noțiunii de început care ar putea să rămână ascuns în cadrul unei abordări naive a conceptului de acțiune de bază. De fapt, caracterul antitetic al acestei noțiuni nu poate fi sesizat, pentru că ea nu dezvoltă problema atribuirii unui agent. În schimb, antinomia trece în prim plan atunci când confruntăm răspunsurile primite la întrebarea *cine?* cu răspunsurile la întrebarea *de ce?*. De aceea, am observat cu surprindere că, dacă căutarea motivelor unei acțiuni este interminabilă, căutarea autorului acțiunii este una finită; într-adevăr, răspunsurile la întrebarea *cine?*, ce conțin fie un nume propriu, fie un pronume, fie o descriere definită, încheie cercetarea, dar nu prin întreruperea sa arbitrară, ci pentru că răspunsurile care finalizează analiza sunt considerate ca fiind

27. A. Danto, „Basic Actions", *American Philosophical Quarterly*, 2, 1965, p. 141-143 (trad. autorului).

suficiente de cel care le oferă și acceptabile de cel care le primește. „Cine a facut asta?", se pune întrebarea. „Cutare", răspunde cineva. Astfel, agentul se dovedește a fi o cauză ciudată, pentru că menționarea sa încheie căutarea cauzei, care continuă la un alt nivel, cel al motivației. În acest fel, antinomia de care discută Kant își face intrarea în teoria acțiunii la nivelul punctului de intersecție între puterea de a acționa și rațiunea de a acționa.

Totuși, încă nu am atins punctul esențial al argumentului kantian. Ideea de început absolut nu este doar confirmată printr-un argument negativ (nu este necesar să urcăm de-a lungul lanțului cauzal); ea este întărită și mai mult printr-un argument pozitiv care constituie chiar nucleul demonstrației. Dacă seria de cauze nu ar avea un început, susține Kant, ea nu ar fi completă; prin urmare, ideea de început asigură „totalitatea seriei de partea cauzelor care derivă unele din altele" (III, 308 [A 446, B 474])[28]. Acest semn al completitudinii aplicat ideii de serie cauzală este esențial pentru formularea antinomiei; ideea de integralitate a unei serii cauzale este opusă deschiderii nelimitate a procesului cauzal prezentat în antiteză. Dar argumentul kantian nu este încă complet. În „Observația" care urmează după „Demonstrația" *Tezei*, Kant deosebește între două tipuri de început: unul care ar fi începutul lumii, altul care este un început în mijlocul cursului lumii. Acesta din urmă este începutul libertății. Or, de aici apare o neînțelegere, după cum recunoaște Kant: spontaneitatea nu a fost oare numită mai sus absolută, adică non-relativă? Cum am mai putea vorbi acum despre un început „prim în mod relativ" (III 312 [A 450, B 478])[29]? Răspunsul ar fi acesta: ca început absolut în ceea ce privește o serie particulară de evenimente, libertatea nu este decât un început relativ, față de întregul curs al lumii. Kant precizează: „Noi nu vorbim aici despre începutul *absolut prim* în ceea ce privește timpul, ci în ce privește cauzalitatea" (*ibid.*). Urmează exemplul omului care se ridică după scaun „complet liber și fără o influență necesar determinantă a cauzelor naturale" (*ibid.*)[30]. Iar Kant repetă: „trebuie numit un început absolut prim al unei serii de fenomene, dar nu în raport cu timpul, ci în raport cu cauzalitatea"

28. *Critica rațiunii pure*, *op. cit.*, p. 374.
29. *Ibid.*, p. 378.
30. *Ibid.*, p. 378.

(III, 313 [A 451, B 477]). Această diferență dintre un început *al* lumii și un început *în* lume este esențială pentru noțiunea de început practic luată din punctul de vedere al funcției sale de integrare. Începutul practic *in media res* nu își exercită funcția lui de completitudine decât asupra seriilor determinate de cauze, iar prin intermediul lui, acestea din urmă sunt deosebite de alte serii deschise de alte începuturi.

Această funcție de integrare a începutului în relație cu o serie determinată de cauze își găsește o confirmare interesantă în analizele noastre anterioare, în același timp în care antinomia kantiană îi scoate la iveală caracterul antitetic implicit.

Teoria acțiunii se confruntă în termeni proprii cu problema raportului dintre început și seria completă. Această problemă este întâlnită mai întâi în cadrul provizoriu al teoriei descrierilor. Problema inițială, așa cum am demonstrat mai sus, este de a identifica și de a denumi acțiunile ce țin de o serie practică. Se pune atunci problema de a afla care este „adevărata" descriere în acest caz complex. Ne amintim exemplul lui E. Anscombe: niște oameni, mișcându-și brațele, acționează o pompă care duce la etajele superioare apă otrăvită: făcând acest lucru, ei omoară niște complotiști și contribuie la succesul unei mișcări revoluționare. Dar ce fac, mai exact, acești oameni? Dacă diversele răspunsuri oferite pot fi în mod egal acceptate, acest lucru se datorează, potrivit expresiei lui Anscombe, primului gest – care este, de fapt, o acțiune de bază, potrivit criteriilor lui Danto – care „înghite" (*swallows*) seria de evenimente care rezultă de aici până la ultima serie cu care se încheie istoria cazului. Din punctul de vedere al logicii raționamentului practic, seria, în terminologie kantiană, este unificată printr-o legătură de implicare de tip mijloc-scop; dar, dintr-un punct de vedere cauzal – care este unul al evenimentelor și nu al intențiilor – unificarea seriei este asigurată prin capacitatea de integrare și de însumare exercitată de începutul seriei avute în vedere, a cărei vizare intențională traversează întreaga serie[31].

Aceste ezitări legate de descriere, care nu constituie la drept vorbind o aporie, ne pun însă în fața unei adevărate dificultăți, atunci când

31. Vom reveni asupra acestei probleme a unității integrale a unei serii, când vom vorbi despre unitatea narativă a unei vieți și despre identitatea narativă a unui personaj.

trecem de la descrierea lui *ce?* la ascrierea făcută *cine?*-lui. În acest caz, problema se prezintă astfel: *până unde* se întinde eficacitatea începutului, și prin urmare, responsabilitatea agentului, având în vedere caracterul nelimitat al seriei consecințelor fizice? Într-un anume sens, această problemă este o formă inversată a problemei acțiunilor de bază: atunci, ne întrebam dacă trebuie să ne oprim în amontele seriei ascendente a cauzelor; acum, ne întrebăm unde trebuie să ne oprim în avalul seriei descendente a efectelor. Or, dacă cauzalitatea agentului constituia un fel de tampon pentru mișcarea inversă ce urca pe firul seriei cauzelor, propagarea eficacității începutului pare să fie nelimitată de partea efectelor. Această problemă, pe care am putea-o numi problema *forței* începutului, este strâns legată de noțiunea kantiană de început „prim în mod relativ în cursul întreg al lumii". Când începutul acțiunii nu coincide cu cel al lumii, el se situează într-adevăr, într-o constelație de începuturi care au, fiecare, o forță ce trebuie estimată în mod comparativ. În acest caz, se cuvine să ne întrebăm asupra limitelor domeniului fiecărui început în parte. Această întrebare deschide o problematică foarte concretă pe care juriștii o cunosc bine, cei de drept penal sau alții, dar și istoricii. Un agent nu se regăsește *în* consecințele îndepărtate, așa cum agentul se regăsește într-un anume fel, *în* gestul său imediat. Problema constă atunci în delimitarea sferei evenimentelor de care îl putem face responsabil. Or, acest lucru nu este ușor, din mai multe motive. Mai întâi, dacă urmărim doar o singură serie, observăm că efectele unei acțiuni sunt separate într-un anume fel de agent, așa cum și discursul se separă de vorbirea vie prin intermediul scriiturii. Legile naturii sunt cele ce răspund de urmarea inițiativelor noastre. Astfel, acțiunea are niște efecte despre care putem spune că sunt neintenționate, chiar perverse. Dar separarea între ceea ce ține de agent și ceea ce revine seriilor de cauzalitate externă se dovedește a fi o operațiune foarte complexă; ar trebui să putem separa segmentele intenționale ce pot fi formalizate în silogisme practice, de segmentele numite sistemice, în măsura în care ele exprimă structura sistemelor fizice dinamice. Dar, după cum vom afirma mai departe, continuarea, care prelungește energia începutului, exprimă întrepătrunderea a două moduri de conexiune; fără această întrepătrundere, nu s-ar putea spune că acțiunea produce schimbări în lume.

Să mai adăugăm că mai există și un alt fel de întrepătrundere care face dificil faptul de a atribui unui anume agent o serie determinată de evenimente. Este vorba de întrepătrunderea acțiunii fiecăruia cu acțiunea celorlalți. Am discutat în altă parte, pe urmele lui W. Schapp, ideea, proprie câmpului narativ, „de a fi întreţesut în istorii"[32]; acțiunea fiecărei persoane (și istoria sa) este întreţesută nu doar cu cursul fizic al lucrurilor, ci și cu cursul social al activității umane. În ce fel am putea deosebi, în cadrul unei acțiuni de grup, ce anume cade în responsabilitatea fiecăruia din actorii sociali? Această dificultate, ca și cea de dinainte, trezește în aceeași măsură preocuparea istoricului și a judecătorului, atunci când este vorba de a desemna în mod distribuitiv autorii, atribuindu-le sfere diferite de acțiune; aici, a atribui înseamnă a distribui. Nu trebuie să ne temem să afirmăm că determinarea punctului limită unde se încheie responsabilitatea unui agent este o chestiune mai degrabă de decizie, decât de constatare a unui fapt; în acest caz, recapătă vigoare teza lui H. L. A. Hart[33], potrivit căreia atribuirea unei acțiuni unui agent seamănă mai mult cu o sentință prin care un judecător atribuie fiecărei părți aflate în proces ceea ce revine fiecăreia. Ascrierea tinde din nou să se identifice cu imputarea, într-o situație de confruntare între revendicări rivale; totuși, simplul fapt că istoricul ajunge și el să împartă responsabilități între actorii unei acțiuni complexe sugerează că această delimitare a sferelor respective de responsabilitate nu îmbracă încă în mod necesar forma incriminării și a condamnării. Raymond Aron, pe urmele lui Max Weber, nu se înșela când făcea diferența între responsabilitate istorică și responsabilitate morală[34]. Ceea ce ele au în comun este faptul că ilustrează noțiunea kantiană de început relativ prim; această noțiune presupune într-adevăr o multitudine de agenți și de începuturi de acțiuni care nu pot fi identificați decât prin sferele diferite de acțiuni care pot fi asignate fiecăruia. Or, structura conflictuală a acestei asignări nu poate fi suprimată; delimitarea forței unei decizii responsabile contribuie la efectul de închidere fără de care nu putem vorbi de o serie completă.

32. W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, B. Heymann, 1976.
33. H. L. A. Hart, „The Ascription of Responsability and Rights", *art. cit.*
34. *Temps et Récit*, vol. 1, *op. cit.*, p. 265, n. 1.

Dar acest efect de închidere, esențial pentru teza cauzalității libere, contrazice deschiderea nelimitată a seriei de cauze cerută de *Antiteză* în antinomia kantiană.

Acestea fiind spuse, este oare posibil să rămânem, în ceea ce privește înțelegerea semnificației puterii de a acționa, la stadiul antinomiilor? Însuși Kant nu se oprește aici. După ce a tot repetat că *Teza* și *Antiteza* începutului, precum teza și antiteza celorlalte trei antinomii cosmologice, trebuie să fie „îndemnate de către tribunalul rațiunii să se liniștească" (III, 345 [A 501, B529])[35], Kant rezervă în cele din urmă o soartă diferită ideilor transcendentale pe care le numește matematice și care au legătură cu întinderea finită sau infinită a materiei (prima și a doua antinomie cosmologică). Pentru acestea, soluția sceptică rămâne una definitivă. Dar nu se poate spune același lucru și despre ideile transcendentale, numite dinamice, ce privesc începutul relativ prim, cel al acțiunilor umane, și începutul absolut al lumii în întregul ei. Soluția primelor două antinomii era una sceptică, pentru că „în legătura matematică a seriei fenomenelor, nu poate interveni altă condiție decât una *sensibilă*; adică o condiție care ea însăși este o parte a seriei" (III, 360 [A 530, B 558])[36]. În schimb, soluția pentru cea de-a treia și a patra antinomie poate consta în a menține una lângă alta teza și antiteza; într-adevăr, „seria dinamică a condițiilor sensibile permite totuși și o condiție eterogenă care nu este o parte a seriei, ci care, fiind *pur inteligibilă*, se află în afara seriei; astfel se dă satisfacție rațiunii și se plasează necondiționatul în fruntea fenomenelor, fără ca prin aceasta să se tulbure seria acestor fenomene, ca fiind totdeauna condiționată și fără a o întrerupe, contrazicând principiile intelectului" (III, 362 [A 531, B559])[37]. Rezultă de aici că teza și antiteza pot fi considerate amândouă ca adevărate, cu condiția de a le menține pe planuri diferite. Cunoaștem urmarea: libertatea ca idee transcendentală pură, fără legături cu fenomenele, constituie sensul ultim al facultății de a începe prin sine o serie cauzală. Pe această libertate transcendentală se bazează conceptul *practic* de libertate, cu alte cuvinte independența voinței față de

35. *Critica rațiunii pure*, *op. cit.*, p. 407.
36. *Ibid.*, p. 423.
37. *Ibid.*

constrângerea înclinațiilor sensibilității (III, 362 [A 532, B 560])[38]. Dar ce este o libertate transcendentală? Este o libertate inteligibilă, dacă prin inteligibil numim „ceea ce într-un obiect al simțurilor nu este el însuși fenomen" (III, 366 [A 358, B566])[39]. Și continuarea: „Dacă, prin urmare, acel ceva, care în lumea sensibilă trebuie considerat ca fenomen, mai are în sine și o putere care nu este un obiect al intuiției sensibile, dar prin care el poate fi totuși cauza fenomenelor, putem privi *cauzalitatea* acestei ființe sub două aspecte: ca *inteligibilă*, din punctul de vedere al *acțiunii* ei ca lucru în sine, și ca *sensibilă*, din punctul de vedere al *efectelor* ei, ca fenomen în lumea sensibilă"[40].

Aș dori să sugerez aici o altă depășire a antinomiei, soluție pe care Kant însuși o întrevede într-un fel, atunci când afirmă: „nimic nu ne împiedică să atribuim acestui obiect transcendental, în afară de proprietatea prin care el apare ca fenomen, o cauzalitate care nu este fenomen, deși efectul ei se întâlnește în fenomen"[41]. Or, care este acest efect care se întâlnește în fenomen? Kant îl numește *caracter*, deosebind între caracter empiric și caracter inteligibil. Dar nu s-ar putea spune că, într-o accepțiune non-fenomenalistă a termenului „fenomen", adică în înțelesul de ceea ce se arată, fenomenul acțiunii reclamă reunirea tezei și antitezei într-un fenomen – în accepțiunea pe care tocmai am precizat-o – specific câmpului practic, care ar putea fi numit *inițiativă*[42]?

A reflecta asupra inițiativei este chiar sarcina care ne apare la sfârșitul acestui studiu. Inițiativa, susținem noi, este o *intervenție* a agentului acțiunii

38. *Ibid.*, p. 424-437.

39. *Ibid.*, p. 427.

40. *Ibid.*, p. 427.

41. *Ibid.*, p. 427.

42. A se compara cu „lămurirea Ideii cosmologice a unei libertăți în unire cu necesitatea universală a naturii" (III, 368 [A 543, B570] *sq.*; *ibid.*, p. 429-437. În acest sens, Kant vorbește despre „acțiunea originară a unei cauze, care ca atare nu e deci fenomen, ci este inteligibilă, potrivit acestei facultăți, deși astfel ea trebuie socotită ca aparținând cu totul lumii sensibile, ca un inel în lanțul naturii" (III, 369 [A 544, B572]; *ibid.*, p. 430). Pentru Kant însă, criteriul exclusiv al realității libertății inteligibile este dat de capacitatea acțiunii de a se supune regulilor, de a se supune sau nu datoriei. Aș vrea să mă opun aici acestei soluții *morale*, prematură din punctul meu de vedere, căutând în fenomenul puterii de a acționa resursele pentru o depășire a antinomiei.

în cursul lumii, intervenție care provoacă în mod efectiv schimbări în lume. Faptul că nu ne putem reprezenta această priză a agentului uman asupra lucrurilor, în mijlocul cursului lumii, după cum spune însuși Kant, decât ca o joncțiune între mai multe tipuri de cauzalitate, acesta trebuie recunoscut în mod deschis ca o constrângere legată de structura acțiunii în calitate de inițiativă. În această privință, Aristotel a deschis calea prin noțiunea lui de *sunaition*, care face din agent o cauză parțială și concurentă în formarea dispozițiilor și a caracterului. Dar ne amintim totuși prudența cu care Aristotel a introdus această noțiune mixtă, pe care o nuanțează „într-un anume fel" (*pōs*). Într-adevăr, cauzalitățile se compun „într-un anume fel". Ne-am confruntat și noi de mai multe ori cu necesitatea de a recurge la o astfel de compunere; în ultimă instanță, ea reiese din necesitatea de a reuni *cine?*-le cu *ce?*-ul și cu *de ce?*-ul acțiunii, necesitate rezultată ea însăși din structura de intersemnificare a rețelei conceptuale a acțiunii. În acord cu această exigență, pare necesar să nu ne limităm analiza la trasarea unei opoziții între caracterul terminabil al cercetării agentului și caracterul interminabil al cercetării motivelor. Puterea de a acționa constă mai exact în corelația celor două cercetări, în care se reflectă exigența de a lega *cine?*-le de *de ce?*, prin intermediul *ce?*-ului acțiunii. Dar cursul motivației nu ne scoate din ceea ce a fost numit, cu precauție, planul „faptelor mentale". Căci puterea de a acționa își exercită forța tocmai asupra cursului naturii „exterioare".

Reprezentarea cea mai apropiată a unei astfel de joncțiuni mi se pare a fi cea prezentată de G. von Wright, în *Explanation and Understanding*[43], cu titlul de *model cvasi-cauzal*. Am discutat despre acest model în altă parte, în cadrul unei cercetări consacrate explicației în istorie[44]. Dar, de fapt, preocuparea mea era, dincolo de epistemologia cunoașterii istorice, de a explica fenomenul general al intervenției. Modelul propus este unul mixt, în sensul că reunește segmente teleologice, ce țin de raționamentul practic cu segmente sistemice, ce țin de explicația cauzală. Dar în acest caz, mai importante și mai dificile sunt punctele de legătură dintre ele.

43. G. von Wright, *Explanation and Understanding*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1971.

44. *Temps et Récit*, vol. 1, *op. cit.*, p. 187-202. Aici lăsăm deoparte interpretarea noastră narativă a înlănțuirii cauzelor și scopurilor în modelul numit cvasi-cauzal.

Într-adevăr, fiecare rezultat al unui silogism practic este o acțiune efectivă care produce un nou fapt în ordinea lumii, care la rândul lui provoacă un lanț cauzal; printre efectele acestui lanț cauzal, se numără noi fapte care sunt apoi admise în calitate de circumstanțe de același agent sau de alți agenți. Or, cum este posibilă această înlănțuire între scopuri și cauze? În mod esențial, pe baza capacității agentului de a face ca unul din lucrurile pe care știe să le facă (sau știe că le poate face) să coincidă cu starea inițială a unui sistem, determinând în același timp condițiile de închidere a sistemului[45]. Potrivit expresiei lui von Wright, această joncțiune nu apare decât dacă suntem siguri (*we feel confident*), pe baza experienței trecute, că putem pune astfel în mișcare un sistem dinamic. Odată cu ideea de „a pune un sistem în mișcare", noțiunile de acțiune și de cauzalitate se reunesc, consideră von Wright. Dar ele se și suprapun?

Trebuie să remarcăm faptul că, într-o astfel de analiză, pe care o rezum aici în mod excesiv, cele două componente – sistemică și teleologică – rămân deosebite una de alta, chiar dacă sunt întrepătrunse. Această neputință de a depăși discontinuitatea – în plan epistemologic – dintre componentele disparate ale intervenției nu este oare indiciul că într-un tip de discurs, diferit de cel de care ne folosim noi aici, „eu pot" ar putea fi recunoscut ca *originea* însăși a legăturii dintre cele două ordini de cauzalitate? Ceea ce ar face din acest discurs al lui „eu pot" un discurs diferit, este în ultimă instanță, referința sa la o ontologie a *corpului propriu*, adică a *unui* corp care este și corpul *meu* și care, prin dubla sa subordonare față de ordinea corpurilor fizice și cea a persoanelor, este situat la punctul de legătură între puterea de a acționa care este a noastră și un curs al lucrurilor care ține de ordinea lumii. Doar în cadrul fenomenologiei lui „eu pot" și în cel al ontologiei adiacente a corpului propriu, statutul de fapt primitiv acordat puterii de a acționa ar fi definitiv stabilit.

45. Reiau aici termenii expunerii mele din *Temps et Récit*, vol. 1: „Acțiunea realizează un alt tip remarcabil de încheiere, prin faptul că făcând ceva, un agent învață să 'izoleze' un sistem închis de mediul său ambient și descoperă posibilitățile de dezvoltare inerente acelui sistem. Agentul învață acest lucru prin punerea în mișcare a sistemului, pornind de la o stare inițială pe care o 'izolează'. Această punere în mișcare constituie intervenția, la intersecția între una din capacitățile agentului și resursele sistemului." (p. 192).

La capătul acestei cercetări consacrate raportului dintre acțiune și agentul său, este important să schițăm căile deschise prin aporiile succesive pe care le-a suscitat fenomenul ascrierii. Dar acceptarea aporiei ca aporie nu trebuie să transforme o luciditate reflexivă într-o stare de paralizie acceptată. Fenomenul ascrierii nu constituie, în cele din urmă, decât o determinare parțială și abstractă a ceea ce se înțelege prin ipseitatea sinelui. Din aporetica ascrierii poate și trebuie să rezulte un impuls de a depăși limitele impuse de teoria discursului expusă mai sus, în direcția unor determinări mai bogate și mai concrete ale ipseității sinelui. Fiecare din aporiile ascrierii trimite către o depășire specifică a punctului de vedere strict lingvistic.

Prima aporie recurge la o tranziție inerentă punctului de vedere lingvistic, și anume la tranziția de la semantică la *pragmatică*. Ceea ce diferențiază ascrierea de simpla atribuire a unui predicat unui subiect logic este mai întâi puterea agentului de a se desemna pe sine, desemnându-l pe altul. Analiza strawsoniană referitoare la identitatea de sens pe care predicatele psihice o păstrează în cadrul ascrierii sinelui și ascrierii altuia decât sine urmărea deja o astfel de deplasare înspre operațiunile de limbaj în care două tipuri de desemnare – desemnarea de sine și cea a altuia – sunt predominante într-o situație de interlocuțiune. Din acest motiv, prima aporie nu era inutilă.

Nici a doua aporie nu se încheia printr-un impas. Dificultățile întâlnite în cadrul efortului nostru de a deosebi ascrierea de imputare conduc spre ideea că ecartul dintre una și cealaltă trebuie să fie acoperit printr-o cercetare a modalităților practice, care, prin complexitatea și organizarea lor, depășesc limitele înseși ale teoriei acțiunii, cel puțin în sensul restrâns pe care i l-am acordat până acum. Sarcina unei cercetări a *praxis*-ului și a practicilor va fi de a deosebi punctele de fixare a unei evaluări propriu-zis etice a acțiunii umane, în sensul teleologic și în sensul deontologic, altfel spus în funcție de bine și de obligatoriu. Doar atunci vom putea explica articularea dintre ascriere și imputare, în sens moral și juridic.

A treia aporie, suscitată de noțiunea de putere de a acționa, deci de eficacitatea cauzală asignată agentului acțiunii, a dat impresia că este cea mai dificilă. Ceea ce este adevărat. Reluarea celei de-a treia antinomii kantiene a accentuat cu siguranță aparența unei dificultăți fără ieșire. Cu toate

acestea, nu am ezitat să afirmăm că antinomia ține de o strategie antitetică menită să combată acuzația de a fi un argument slab opus, după cum și trebuie, oricărei afirmări nefondate a unui fapt primitiv. Și chiar despre un fapt primitiv este vorba, și anume despre asigurarea că agentul are putința-de-a-face, adică de a putea produce schimbări în lume. Trecerea de la stadiul disjunctiv la cel conjunctiv al dialecticii nu avea alt scop decât acela de a duce la un nivel reflexiv și critic ceea ce era deja pre-înțeles în această asigurare a putinței-de-a-face. Când spunem asigurare, afirmăm două lucruri. Mai întâi, este vorba de a pune în lumină, în plan epistemologic, un fenomen pe care l-am întâlnit de mai multe ori, cel al atestării. Suntem asigurați, printr-o certitudine care nu este o credință, o *doxa* inferioară cunoașterii, că putem face gesturile familiare pe care Danto le înrădăcinează în acțiunile de bază. Dar recunoașterea unui fapt primitiv atesat în certitudinea putinței-de-a-face nu are doar un aspect epistemologic, ci și unul ontologic. Faptul primitiv al putinței-de-a-face este parte componentă dintr-o constelație de fapte primitive care țin de ontologia sinelui pe care o vom schița în al zecelea studiu. Iar ceea ce tocmai am afirmat despre fenomenologia lui „eu pot" și despre ontologia adiacentă a corpului propriu trimite deja în direcția acestei ontologii a sinelui. De fapt, relațiile concrete prin care fenomenologia lui „eu pot" și ontologia corpului propriu depind de o ontologie a sinelui, în calitate de subiect ce acționează și suferă, nu vor fi lămurite decât la capătul unui lung parcurs de-a lungul și dincolo de filosofiile subiectivității. În acest sens, a treia aporie a ascrierii nu va fi practic depășită decât la capătul proiectului nostru.

Al cincilea studiu

Identitatea personală și identitatea narativă

Odată cu discuția raporturilor dintre agent și acțiune, s-a încheiat o primă serie de studii, plasată sub semnul concepției analitice a limbajului. În primele două studii, ne-am limitat la resursele pe care semantica și pragmatica, analizate succesiv, le puneau la dispoziția analizei acțiunii și a raporturilor complexe dintre acțiune și agent. De-a lungul acestei analize, a reieșit că teoria acțiunii, în pofida dependenței sale de principiu față de teoria limbajului, constituia o disciplină autonomă, ținând cont de trăsăturile proprii ale acțiunii umane și de originalitatea legăturii dintre acțiune și agentul său. Pentru a-și consolida autonomia, această disciplină ni s-a părut că solicită o nouă alianță între tradiția analitică și tradiția fenomenologică și hermeneutică, de îndată ce miza capitală era mai puțin aceea de a afla ce anume deosebește acțiunile de alte evenimente ce se întâmplă în lume, cât mai degrabă ce anume specifică sinele, implicat în putința-de-a-face, la nivelul joncțiunii dintre acțiune și agent. Eliberată astfel de sub tutela sa inițială, teoria acțiunii asuma rolul de propedeutică la problema ipseității. În schimb, problema sinelui, având prioritate asupra celei a acțiunii, suscită modificări notabile chiar la nivelul acțiunii umane.

La o privire retrospectivă, lacuna cea mai importantă pe care o prezintă studiile noastre anterioare privește, desigur, dimensiunea *temporală* atât a sinelui, cât și a acțiunii înseși. Nici definiția persoanei din perspectiva referinței identificatoare, nici cea a agentului în cadrul semnaticii acțiunii, despre care se credea că îmbogățește prima abordare, nu au luat în considerare faptul că persoana despre care vorbim, că agentul de care

depinde acţiunea – au o istorie, sunt propria lor istorie. Abordarea sinelui dinspre al doilea versant al filosofiei limbajului, cel al enunţării, nu a trezit, nici el, o reflecţie specială privind schimbările ce afectează un subiect capabil să se desemneze pe sine, semnificând lumea. Or, în acest fel nu doar că a fost omisă o dimensiune importantă, printre altele, ci o întreagă problematică, mai precis cea a *identităţii personale* care nu poate să se articuleze decât în dimensiunea temporală a existenţei umane. Pentru a acoperi această lacună importantă, îmi propun aici să reelaborez teoria narativă, dar nu din perspectiva raporturilor sale cu constituirea timpului uman, aşa cum am făcut în *Temps et Récit*, ci din cea a contribuţiei sale la constituirea sinelui. Dezbaterile contemporane, foarte aprinse în tabăra filosofiei anglo-americane, asupra problemei identităţii personale au dat impresia că oferă o ocazie excelentă pentru abordarea directă a distincţiei dintre faptul-de-a-fi-acelaşi şi ipseitate, presupusă de fiecare dată în studiile precedente, dar niciodată abordată tematic. Sperăm să arătăm că dialectica concretă a ipseităţii şi faptului-de-a-fi-acelaşi – şi nu numai distincţia nominală dintre cei doi termeni invocaţi până în prezent – s-a dezvoltat pe deplin[1] tocmai în cadrul teoriei narative.

1. Noţiunea de identitate narativă, introdusă în *Temps et Récit* III, răspundea unei alte problematici: la capătul unui lung parcurs prin povestirea istorică şi povestirea de ficţiune, m-am întrebat dacă exista o structură a experienţei capabilă să integreze cele două tipuri de povestiri. Am formulat atunci ipoteza conform căreia identitatea narativă, fie a unei persoane, fie a unei comunităţi, ar fi locul căutat al acestui chiasm între istorie şi ficţiune. Conform preînţelegerii intuitive pe care o avem despre această stare de lucruri, oare nu considerăm vieţile umane mai lizibile atunci când sunt interpretate în funcţie de istoriile pe care oamenii le povestesc despre ei? Iar aceste poveşti de viaţă nu devin, la rândul lor, mai clare când le sunt aplicate modele narative – intrigi – împrumutate din istoria propriu-zisă sau din ficţiune (dramă sau roman)? Pare deci plauzibil să considerăm valabilă următoarea înlănţuire de aserţiuni: înţelegerea de sine este o interpretare; la rândul său, interpretarea de sine găseşte în povestire, printre alte semne şi simboluri, o mediere privilegiată; aceasta din urmă împrumută atât din istorie, cât şi din ficţiune, făcând din povestea unei vieţi o istorie fictivă, sau dacă preferăm, o ficţiune istorică, intersectând stilul istoriografic al biografiilor cu cel romanesc al autobiografiilor imaginare. Ceea ce lipsea acestei aprehensiuni intuitive a problemei identităţii narative este o înţelegere clară a ceea ce este în joc în însăşi problema identităţii aplicată persoanelor sau comunităţilor. Problema intersectării dintre istorie şi ficţiune deturna în oarecare măsură atenţia de la dificultăţile deosebite legate de problema identităţii ca atare. Studiul de faţă este consacrat chiar acestor dificultăţi.

Odată ce noțiunea de identitate narativă a fost confruntată – victorios, după părerea mea – cu incertitudinile și paradoxurile identității personale, va fi posibil să dezvoltăm, într-un stil mai puțin polemic și mai mult constructiv, teza anunțată încă din introducerea la această carte, conform căreia teoria narativă își găsește una din justificările sale majore în rolul pe care îl are de jucat între punctul de vedere descriptiv asupra acțiunii, la care ne-am restrâns până în prezent, și punctul de vedere prescriptiv care va predomina în studiile următoare. În analiza mea, a apărut astfel o triadă: a descrie, a povesti, a prescrie – fiecare moment al triadei implicând un raport specific între constituirea acțiunii și constituirea sinelui. Or, teoria narativă n-ar putea îndeplini această mediere, adică să fie mai mult decât un segment intercalat în cuprinsul studiilor noastre, dacă nu s-ar putea arăta, pe de o parte, că domeniul practic acoperit de teoria narativă este mai extins decât cel acoperit de semantica și pragmatica propozițiilor de acțiune, și pe de altă parte, că acțiunile organizate în cadrul povestirii prezintă trăsături care nu pot fi elaborate tematic decât în cadrul unei etici. Altfel spus, teoria narativă nu face în mod real medierea între descriere și prescriere, decât dacă extinderea domeniului practic și anticiparea considerațiilor etice sunt implicate în însăși structura actului de a povesti. Pentru moment, este suficient să spunem că în numeroase povestiri, sinele își caută identitatea la scara unei vieți întregi; între acțiunile scurte, la care s-au limitat analizele noatre anterioare, sub constrângerea gramaticii propozițiilor de acțiune, și *coeziunea unei vieți*, de care vorbește Dilthey în eseurile sale teoretice despre autobiografie, se găsesc etajate grade de complexitate care conduc teoria acțiunii la nivelul cerut de teoria narativă[2].

2. Filosofiei analitice a acțiunii i s-a reproșat adesea sărăcia exemplelor invocate. În ceea ce mă privește, nu am ironizat acest simplism din folosirea exemplelor; punând între paranteze mizele etice și politice, filosofia analitică a acțiunii a putut să se concentreze doar pe constituirea gramaticală, sintactică și logică a propozițiilor de acțiune. Or, suntem datori aceluiași ascetism al analizei, până la nivelul criticii interne pe care am făcut-o acestei teorii a acțiunii. Nu am avut nevoie să restituim acțiunii nici complexitatea practicilor cotidiene, nici dimensiunea teleologică și deontologică cerută de o teorie morală a imputării, pentru a schița primele linii forte ale unei teorii a ipseității. Acțiunile cele mai simple – derivate din acțiunile de bază, conform lui Danto – sunt suficiente pentru a descoperi enigma faptului-de-a-fi-același, în care se găsesc rezumate *in nuce* toate dificultățile unei teorii dezvoltate a ipseității.

Tot așa voi spune, anticipând, că nu există o povestire neutră din punct de vedere etic. Literatura este un vast laborator în care sunt puse la încercare estimări, evaluări, judecăți de aprobare și de condamnare – lucru prin care narativitatea servește de propedeutică eticii. Acestei duble priviri, retrospective în direcția domeniului practic, prospective în direcția domeniului etic, va fi consacrat cel de-al șaselea studiu a cărui strânsă legătură cu cel de față o voi sublinia aici.

1. *Problema identității personale*

Problema identității personale constituie, din punctul meu de vedere, locul privilegiat al confruntării între cele două principale utilizări ale conceptului de identitate pe care le-am evocat de atâtea ori, fără să le tematizez vreodată cu adevărat. Amintesc termenii confruntării: pe de o parte, identitatea ca *același* (latină: *idem*; engleză: *sameness*; germană: *Gleichheit*), pe de cealaltă parte, identitatea ca ipseitate (latină: *ipse*; engleză: *selfhood*; germană: *Selbstheit*). Ipseitatea, am afirmat-o de atâtea ori, nu este același lucru cu faptul-de-a-fi-același. Iar din cauza faptului că această distincție majoră nu este cunoscută – lucru pe care îl vom verifica în a doua secțiune – soluțiile aduse problemei identității personale, ce ignoră dimensiunea narativă, sunt de fapt niște eșecuri. Și dacă această diferență este atât de esențială, oare de ce, ne vom întreba, nu am abordat-o tematic mai devreme, având în vedere că spectrul ei ne-a tot urmărit în analizele anterioare? Pentru motivul precis că nu a ajuns la un nivel problematic, decât atunci când implicațiile sale temporale au trecut în prim plan. Odată cu întrebarea asupra *permanenței în timp*, confruntarea între cele două versiuni ale noastre asupra identității a devenit pentru prima dată o problemă veritabilă.

1. La prima vedere, într-adevăr, problema permanenței în timp e legată exclusiv de identitatea-idem, pe care într-un anume fel ea o încununează. Sub această titulatură unică, vom cerceta mai departe teoriile analitice care abordează problema identității personale și paradoxurile legate de aceasta. Să amintim pe scurt articularea conceptuală a faptului-de-a-fi-același, pentru a scoate în evidență locul deosebit pe care îl ocupă permanența în timp.

Faptul-de-a-fi-același este un concept de relaționare și o relație de relații. Prima este identitatea *numerică*: astfel, despre două ocurențe ale unui lucru desemnat printr-un nume invariabil în limbajul comun, spunem că ele nu alcătuiesc două lucruri diferite, ci „un singur și același" lucru. Identitate semnifică aici unicitate: contrariul este pluralitate (nu una, ci două sau mai multe); acestei prime componente a noțiunii de identitate îi corespunde operațiunea de identificare, înțeleasă în sensul de reidentificare a aceluiași, care face din cunoaștere o recunoaștere: același lucru de două ori, de *n* ori.

În al doilea rând se situează identitatea *calitativă*, altfel spus asemănarea extremă: spunem despre X și Y că poartă același costum, adică haine atât de asemănătoare, încât este același lucru dacă le schimbă între ei; acestei a doua componente îi corespunde operația de substituire fără rest semantic, *salva veritate*.

Aceste două componente ale identității nu pot fi reduse una la cealaltă, așa cum se face cu categoriile de cantitate și de calitate, la Kant; totuși, ele nu sunt, din această cauză, străine una de alta. Reidentificarea aceluiași poate suscita ezitarea, îndoiala, contestarea, tocmai în măsura în care timpul este implicat în înlănțuirea ocurențelor aceluiași lucru; asemănarea extremă între două sau mai multe ocurențe poate fi atunci invocată cu titlul de criteriu indirect, pentru a întări prezumția de identitate numerică: ceea ce se și întâmplă, atunci când se vorbește de identitatea fizică a unei persoane. Nu e greu de recunoscut cineva care nu face decât să intre și să iasă, să apară, să dispară, să reapară; totuși, apare în curând și îndoiala, în măsura în care o percepție prezentă este comparată cu o amintire recentă. Identificarea agresorului de către victimă, dintr-o serie de suspecți care îi sunt prezentați, constituie o bună ocazie în care poate apărea îndoiala; ea crește odată cu distanța în timp; astfel, un acuzat, în fața tribunalului, poate să conteste că e același cu cel incriminat. Cum procedăm atunci? Individul prezent este comparat cu niște semnalmente materiale considerate a fi urme incontestabile ale prezenței sale anterioare în locurile cu pricina; se întâmplă însă ca această comparație să fie extinsă, incluzând și mărturiile oculare, considerate, cu o mare marjă de eroare, a fi echivalente cu prezența trecută a individului cercetat. Întrebarea dacă bărbatul prezent în fața tribunalului și presupusul autor al unei crime mai

vechi sunt una și aceeași persoană poate atunci să rămână fără un răspuns cert; procesele criminalilor de război dau prilejul unor asemenea confruntări, cu riscurile cunoscute.

Slăbiciunea acestui criteriu al similitudinii, în cazul unei mari distanțe în timp, sugerează să apelăm la un alt criteriu, care ține de a treia componentă a noțiunii de identitate, și anume *continuitatea neîntreruptă* între primul și ultimul stadiu al dezvoltării a ceea ce considerăm a fi același individ. Acest criteriu se impune în toate cazurile în care creșterea, îmbătrânirea acționează ca factori de neasemănare, și, în consecință, de diversitate numerică; astfel, spunem despre un stejar că este același, de la ghindă la copacul deplin dezvoltat; tot așa despre un animal, de la naștere la moarte; și același lucru despre un om – nu despre o persoană – ca simplu ocurent al unei specii. Demonstrația acestei continuități funcționează ca un criteriu suplimentar sau substitutiv al similitudinii; demonstrația se bazează pe înșiruirea ordonată a micilor schimbări care, luate una câte una, amenință asemănarea fără să o distrugă; astfel se întâmplă cu portretele noastre de la vârste succesive ale vieții; după cum observăm, timpul este aici factor de neasemănare, de depărtare, de diferență.

De aceea, amenințarea pe care timpul o reprezintă pentru identitate nu este în întregime îndepărtată decât dacă putem stabili, ca fundament al similitudinii și al continuității neîntrerupte a schimbării, un principiu al *permanenței în timp*. Acesta poate fi, de exemplu, structura invariabilă a unui ustensil ale cărui piese le-am schimba pe rând. Același lucru se poate spune despre permanența codului genetic al unui individ biologic, un caz care ne privește mai îndeaproape; ceea ce durează aici este organizarea unui sistem combinatoriu. Ideea de structură, opusă celei de eveniment, răspunde acestui criteriu de identitate – cel mai puternic care ar putea fi aplicat; ea confirmă caracterul relațional al identității, care nu apărea în definiția antică a substanței, dar pe care Kant o restabilește, clasând substanța printre categoriile relației, în calitate de condiție de posibilitate de a concepe schimbarea ca afectând ceva ce nu se schimbă, cel puțin nu în momentul atribuirii accidentului substanței; permanența în timp devine astfel transcendentalul identității numerice[3]. Toată problematica

3. La Kant, deplasarea de la ideea de substanță din planul ontologic în cel transcendental este marcată prin simpla corespondență între categorie, schema sa și principiu (sau

identităţii personale se va învârti în jurul acestei căutări a unui relaţional invariabil, acordându-i semnificaţia puternică de permanenţă în timp.

2. La capătul acestei analize conceptuale a identităţii-acelaşi, putem să revenim la întrebarea care conduce studiul de faţă: ipseitatea sinelui implică oare o formă de permanenţă în timp care să nu fie reductibilă la determinarea unui *substrat*, chiar în sensul relaţional pe care Kant l-a acordat categoriei substanţei, pe scurt, o formă de permanenţă în timp care să nu fie doar schema categoriei de substanţă? Pentru a relua termenii unei opoziţii care a marcat studiile noastre anterioare: o formă de permanenţă în timp se lasă ea oare legată de întrebarea *cine?* ca ireductibilă la orice întrebare *ce?* O formă de permanenţă în timp care să fie un răspuns la întrebarea: „cine sunt eu?".

Dificultatea acestei întrebări va reieşi de-a lungul reflecţiei următoare. Vorbind despre noi înşine, dispunem de fapt de două modele de permanenţă în timp pe care le rezum prin doi termeni, în acelaşi timp descriptivi şi emblematici: *caracterul* şi *cuvântul ţinut*. Şi într-un caz şi în altul, recunoaştem cu uşurinţă o permanenţă despre care spunem că ţine de noi înşine. Ipoteza mea este că polaritatea acestor două modele de permanenţă a persoanei rezultă din faptul că permanenţa caracterului exprimă acoperirea aproape completă, una de către cealaltă, a problematicii lui *idem* şi a celei lui *ipse*, în timp ce fidelitatea faţă de sine în ţinerea cuvântului dat marchează distanţa extremă între permanenţa sinelui şi cea a lui acelaşi, şi deci confirmă pe deplin ireductibilitatea celor două problematici una la cealaltă. Mă grăbesc să-mi completez ipoteza: polaritatea pe care o voi

---

prima judecată). Substanţei, prima categorie a relaţiei, îi corespunde schema care stabileşte constituirea temporală, şi anume: „permanenţa [*Beharrlichkeit*] realului în timp, adică reprezentarea lui ca substrat al determinării empirice de timp în genere, substrat care rămâne astfel, pe când tot restul se schimbă" (*Critica Raţiunii pure*, III, 137 [A 144, B 183]; trad. Bagdasar-Moisuc, *op. cit.*, p. 174). Schemei substanţei îi corespunde principiul care îi exprimă constituirea relaţională, şi anume („Prima analogie a experienţei"): „Toate fenomenele conţin ceva permanent [*das Beharrliche*] (substanţa), considerat ca obiectul însuşi, şi ceva schimbător, considerat ca simplă determinare a obiectului" (III, 162 [A 182]; *op. cit.*, p. 200). Şi în a doua ediţie: „Substanţa persistă [*beharrt*] în orice schimbare a fenomenelor şi cuantumul ei în natură nu creşte, nici nu scade" [B 224]; *op. cit.*, p. 200).

examina sugerează o intervenţie a identităţii narative în constituirea conceptuală a identităţii personale, în modul unei medietăţi specifice între polul caracterului, în care *idem* şi *ipse* tind să coincidă şi polul menţinerii de sine, în care ipseitatea se eliberează de faptul-de-a-fi-acelaşi. Dar anticip deja prea mult!

Ce trebuie să înţelegem prin *caracter*? În ce sens termenul are, în acelaşi timp, o valoare descriptivă şi una emblematică? De ce se susţine că reuneşte identitatea sinelui cu cea a lui acelaşi? Ce anume trădează, sub identitatea lui acelaşi, identitatea sinelui şi împiedică asignarea identităţii caracterului identităţii lui acelaşi?

Prin caracter înţeleg aici ansamblul de mărci distinctive care permit reidentificarea unui individ uman ca fiind acelaşi. Prin trăsăturile descriptive pe care le vom preciza, el cumulează identitatea numerică şi cea calitativă, continuitatea neîntreruptă şi permanenţa în timp. Tocmai prin aceasta, el desemnează într-o manieră emblematică faptul-de-a-fi-acelaşi al persoanei.

Nu este prima dată când întâlnesc, în parcursul meu, noţiunea de caracter. În perioada în care scriam *Le Volontaire et l'Involontaire*, situam caracterul sub titulatura de „involuntar absolut", prin opoziţie cu „involuntarul relativ" al motivelor în domeniul deciziei voluntare, dar şi cu puterile în domeniul mişcării voluntare. În calitate de involuntar absolut, îl asignam, laolaltă cu inconştientul şi cu faptul-de-a-fi-în-viaţă simbolizat de naştere, stratului existenţei noastre pe care nu îl putem schimba, dar la care trebuie să *consimţim*. Şi subliniam deja natura imuabilă a caracterului ca perspectivă finită, pe care nu am ales-o, prin care avem acces la valori şi la exerciţiul puterilor noastre[4]. Zece ani mai târziu, reveneam în

4. Această natură imuabilă a caracterului, pe care o voi explica mai departe, servea în aceeaşi perioadă drept garanţie a unei discipline, caracterologia, a cărei natură aproximativă, dacă nu arbitrară, suntem astăzi în măsură să o apreciem mai bine. Ceea ce mă interesa totuşi în acest demers periculos era pretenţia de a oferi un echivalent obiectiv acestui strat al existenţei noastre subiective. Astăzi, aş numi acest lucru înscrierea caracterului în faptul-de-a-fi-acelaşi. Într-adevăr, caracterologia înţelegea să trateze caracterul ca pe un portret desenat din exterior; ea recompunea acest portret printr-un joc de corelaţii între un mic număr de invariabili (activitate/emotivitate, caracter primar/caracter secundar), pentru a schiţa, prin acest procedeu combinatoric de trăsături distinctive,

L'Homme faillible [*Omul failibil*] la această temă fascinantă a caracterului, dar într-un context puțin diferit. De data aceasta, nu o mai făceam prin raportare la polaritatea voluntarului și a involuntarului, ci sub semnul temei pascaliene a „disproporției", a non-coincidenței între finitudine și infinitudine. Caracterul îmi apărea atunci ca maniera proprie de a exista conform unei perspective finite ce îmi afecta deschiderea față de lumea lucrurilor, a ideilor, a valorilor, a persoanelor[5].

---

o tipologie capabilă de o afinare relativ pertinentă; oricare ar fi fost simplificările și exagerările acestei caracterologii, astăzi căzută în dizgrație, ea dovedea, prin însăși ambiția ei, valoarea emblematică a caracterului ca destin. Acest cuvânt de destin, care trimite inevitabil la celebrul aforism al lui Heraclit, alăturând „caracter" (*ēthos*) și *daimōn* (Diels/Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, B119; în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. 2, trad. I. Banu *et al.*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 365), e suficient pentru a ne trezi atenția, pentru că el nu mai ține de o problematică obiectivantă, ci existențială. Numai libertatea are sau este un destin. Această simplă observație redă determinărilor scoase în evidență de caracterologie echivocitatea care o face să țină de două ordini, cea a obiectivității și cea a existenței. Un portet pictat din exterior? Dar și o manieră proprie de a fi. Un procedeu combinatoric de trăsături permanente? Dar și un stil indivizibil. Un tip? Dar și o singularitate de neînlocuit. O constrângere? Dar și un destin care sunt, cu alte cuvinte, la care va trebui să consimt.

5. Această noțiune de perspectivă era transpusă direct din planul teoretic, mai precis cel al fenomenologiei husserliene a percepției, în planul practic. Ea servea astfel drept rezumat pentru toate aspectele finitudinii practice (receptivitatea dorinței, perseverența deprinderilor), ceea ce îmi permitea să insist pentru prima dată asupra naturii de totalitate finită a caracterului: astfel, vorbeam de caracter ca despre o „deschidere limitată a câmpului nostru de motivație considerat în ansamblul lui". Această a doua versiune a caracterului din *L'Homme faillible* confirma într-un sens faptul-de-a-fi-același al caracterului, cu prețul poate a unei insistențe excesive asupra imutabilității sale, autorizată de lectura și aprobarea a câtorva texte remarcabile ale lui Alain. Am ajuns astfel să afirm că, spre deosebire de perspectiva de percepție, pe care o pot schimba mișcându-mă, „nu mai e nicio mișcare prin care aș schimba originea zero a câmpului meu total de motivație" (p. 79). Nașterea mea, spuneam eu, este „faptul-de-a-fi-deja-aici al caracterului meu" (p. 80). Astfel, caracterul putea fi definit fără nicio nuanță ca „natură imuabilă și moștenită" (*ibid.*). Dar, în același timp, aderența perspectivei la mișcarea de deschidere prin care defineam actul de a exista impunea situarea caracterului în planul existenței, al cărei fapt-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu îl subliniez astăzi: „Caracterul este deschiderea finită a existenței mele considerată ca un întreg" (p. 72). Caracterul, aș afirma astăzi, este faptul-de-a-fi-același în faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu. În *L'Homme faillible*, motivul fundamental pentru care caracterul trebuia situat de partea existenței trăite,

Într-o anumită măsură, eu continui cercetarea în aceeași direcție. Și astăzi, caracterul îmi apare ca celălalt pol al unei polarități existențiale fundamentale. Dar, în loc de a concepe caracterul, în cadrul unei problematici a perspectivei și a deschiderii, ca polul finit al existenței, eu îl interpretez aici în funcție de locul lui în problematica identității. Această deplasare de accent are calitatea principală de a pune sub semnul întrebării statutul de imutabilitate a caracterului, considerat ca deja dat în analizele mele anterioare. De fapt, această imutabilitate se dovedește a fi de un tip destul de special, după cum o atestă reinterpretarea caracterului în termeni de dispoziție dobândită. Prin această noțiune, dimensiunea *temporală* a caracterului poate fi, în sfârșit, tematizată pentru ea însăși. Caracterul, aș susține astăzi, desemnează ansamblul dispozițiilor durabile *după care* se recunoaște o persoană. În această calitate, caracterul poate constitui punctul limită în care problematica lui *ipse* nu mai poate fi deosebită de cea a lui *idem* și în care una are tendința de a nu se distinge de cealaltă. De aceea, este important să ne întrebăm asupra dimensiunii temporale a dipoziției: ea este cea care va repune mai târziu caracterul pe calea narativizării identității personale.

În primul rând, de noțiunea de dispoziție este legată cea de habitus, cu dubla sa valență de habitus pe cale de a fi, cum se spune, contractat, și de habitus deja dobândit[6]. Or, aceste două trăsături au o semnificație

în ciuda presupusei sale imutabilități, era relația sa contrară cu polul de infinitate pe care îl vedeam reprezentat, într-o perspectivă în același timp aristotelică și kantiană, de noțiunea de fericire. Deschiderea, căreia caracterul îi marchează închiderea și parțialitatea constitutivă, este scopul fericirii. Această opoziție era justificată în cadrul unei antropologii, atente pe de o parte la „breșa" existenței, ceea ce face posibilă „căderea" în rău, iar pe de altă parte, gata să interpreteze disproporția responsabilă de failibilitate în termenii relației finit-infinit. Avantajul major consta în faptul că punea toată greutatea fragilității asupra celui de-al treilea termen, locul breșei existențiale. Studiul de față va situa narativitatea într-o poziție comparabilă de mediere între două extreme.

6. Aristotel a fost primul care a alăturat caracterul și habitusul pe baza cvasi-omonimiei între *ēthos* (caracter) și *ethos* (habitus, obicei). De la termenul *ethos*, el trece la *hexis* (dispoziție dobândită), care este conceptul antropologic fundamental pe baza căruia își elaborează etica, în măsura în care virtuțile sunt astfel de dispoziții dobândite, în conformitate cu regula dreaptă și sub controlul judecății lui *phronimos*, a omului prudent (*Etica Nicomahică*, III, 2, 112 a 13 și urm.; VI, 2, 1139 a 23-24; VI, 13, 1144 b 27).

temporală evidentă: habitus conferă caracterului o istorie; dar este o istorie în care sedimentarea tinde să acopere, şi la limită, să abolească inovaţia care a precedat-o. Ravaison a fost primul care a sesizat, în faimoasa sa teză *De l'habitude*, această forţă surprinzătoare a habitusului în care vedea întoarcerea libertăţii la natură. Această sedimentare conferă caracterului tipul de permanenţă în timp pe care eu o interpretez ca o acoperire a lui *ipse* prin *idem*. Dar această acoperire nu anulează diferenţa dintre problematici: în calitate de natură secundară, caracterul meu sunt eu, eu însumi, *ipse*; dar acest *ipse* se prezintă ca *idem*. Fiecare habitus astfel contractat, dobândit, ce devine dispoziţie durabilă, constituie *o trăsătură* – o trăsătură de caracter, mai precis un semn distinctiv *după care* este recunoscută o persoană, este reidentificată ca fiind aceeaşi, caracterul nefiind altceva decât ansamblul acestor semne distinctive.

În al doilea rând, noţiunii de dispoziţie îi mai putem ataşa ansamblul de *identificări dobândite* prin care altul intră în compoziţia lui acelaşi. Într-o mare parte, într-adevăr, identitatea unei persoane, într-o comunitate, este dată de aceste *identificări-cu* valori, norme, idealuri, modele, eroi, *în* care persoana, comunitatea se recunosc. Faptul de a se recunoaşte-*în* contribuie la faptul de a se recunoaşte-*prin*. Identificarea cu figurile eroice scoate în evidenţă această alteritate asumată; dar aceasta este deja latentă în identificarea cu valorile care ne împing să situăm o „cauză" mai presus de propria viaţă; o trăsătură de loialitate face astfel parte din caracter şi îl întoarnă spre fidelitate, deci spre menţinerea de sine. Aici, polii identităţii intră în acord unul cu altul. Ceea ce dovedeşte că nu putem gândi până la capăt *idem*-ul persoanei fără *ipse*, chiar şi atunci când unul îl acoperă pe celălalt. Astfel, trăsăturilor de caracter le sunt integrate aspectele de preferinţă evaluativă care definesc aspectul etic al caracterului, în sensul aristotelic al termenului[7]. Aceasta se face printr-un proces comparabil cu cel al contractării unui habitus, adică prin interiorizarea care anulează efectul iniţial de alteritate, sau cel puţin îl aduce din exterior înăuntru. Teoria freudiană a supra-eului are legătură cu acest fenomen care îi conferă interiorizării un aspect de sedimentare. În acest fel se stabilesc preferinţele, aprecierile, estimările, astfel încât persoana se recunoaşte prin dispoziţiile

7. Despre evaluarea considerată ca prag al eticii, cf. mai jos, al şaptelea studiu.

sale pe care le putem numi evaluative. De aceea, despre un comportament care nu corespunde acestui gen de dispoziții, spunem că nu stă în caracterul individului în cauză, că acesta nu mai este el însuși, că și-a ieșit din fire.

Prin această stabilitate împrumutată din sfera deprinderilor și a identificărilor dobândite, altfel spus a dispozițiilor, caracterul asigură în același timp identitatea numerică, identitatea calitativă, continuitatea neîntreruptă în schimbare și, în final, permanența în timp care definește faptul-de-a-fi-același. Aș afirma într-un mod ușor paradoxal că identitatea caracterului exprimă o anumită aderență a lui *ce?* la *cine?*. Caracterul este într-adevăr „ce"-ul lui „cine". Nu este mai exact „ce"-ul încă exterior lui „cine", cum era cazul în teoria acțiunii, unde puteam distinge între ceea ce face cineva și cel care face (și am văzut bogăția și capcanele acestei distincții care conduce direct la problema ascrierii). Aici este vorba de acoperirea lui *cine?* prin *ce?*, care determină trecerea de la întrebarea *cine sunt eu?* la *ce sunt eu?*.

Dar această acoperire a lui *ipse* prin *idem* nu este de așa natură încât să pretindă să renunțăm la distincția între ele. Dialectica descoperirii și a sedimentării, subiacentă procesului de identificare, este prezentă pentru a ne aminti că acest caracter are o istorie, contractată, am spune, în dublul sens al cuvântului „contractare": abreviere și afectare. Este astfel de înțeles că polul stabil al caracterului poate să îmbrace o dimensiune narativă, după cum se vede în folosirea termenului „caracter" care îl identifică cu personajul unei istorii povestite; ceea ce sedimentarea a contractat, povestirea poate să îl redesfășoare. Și tocmai limbajul dispozițional, pentru care pledează Gilbert Ryle în *Conceptul de minte*, pregătește această redesfășurare narativă. Iar faptul că însuși caracterul trebuie resituat în parcursul unei narațiuni este dovedit de numeroasele dezbateri inutile asupra identității, mai ales când au ca miză identitatea unei comunități istorice. Atunci când Fernand Braudel discută despre *L'Identité de la France*, el se străduiește să găsească trăsături distinctive durabile, chiar permanente *după care* Franța este recunoscută ca un cvasi-personaj. Dar dacă ar fi separate de istorie și de geografie – ceea ce marele istoric se ferește să facă – aceste trăsături ar deveni rigide și ar provoca dezlănțuirea celor mai rele ideologii ale „identității naționale". De aceea, sarcina unei reflecții asupra identității narative va fi de a pune în balanță trăsăturile imuabile pe care aceasta le datorează

ancorării istoriei unei vieți într-un caracter și cele care tind să disocieze identitatea sinelui de faptul-de-a-fi-același al caracterului.

3. Înainte să pornim pe acest drum, este important să argumentăm în favoarea distincției între identitatea sinelui și identitatea lui același, pornind de la modurile în care folosim noțiunea în contextele în care cele două tipuri de identitate încetează să se acopere, până la a se disocia în întregime, scoțând într-un fel în evidență ipseitatea sinelui fără suportul faptului-de-a-fi-același. Într-adevăr, mai există un alt model de permanență în timp decât cel al caracterului. Acesta este cel al cuvântului ținut în fidelitatea față de cuvântul dat. Eu văd în acest *ținut* figura emblematică a unei identități total opuse celei a caracterului. Cuvântul ținut se referă la o *menținere de sine* care nu poate fi înscrisă, asemeni caracterului, în dimensiunea lui ceva în general, ci doar în cea a lui *cine?*. Și aici, modul în care folosim cuvintele constituie un bun ghid. Un lucru este perseverarea caracterului[8]; un altul, perseverența fidelității față de cuvântul dat. Un lucru este caracterul continuu al caracterului; un altul, consecvența în prietenie. În această privință, Heidegger are dreptate să distingă permanența substanțială de menținerea de sine (*Selbständigkeit*) descompusă în *Selbst-Ständigkeit*[9] – pe care în *Temps et Récit* III[10] eu îl traduc prin „constanța cu sine". Această distincție majoră rămâne în picioare, chiar dacă nu e sigur că „starea de hotărâre anticipatoare" în fața morții lămurește complet sensul menținerii de sine[11]. De altfel, această postură exprimă

8. Este remarcabil faptul că substanța (prima categorie a relației) este desemnată de Kant cu termenul *das Geharrliche* (ceea ce persistă) (cf. mai sus, p. 158, n. 3).

9. Ne îndepărtăm aici de traducerea în românește a termenului *Selbständigkeit* prin „persistența-de-sine", traducere propusă de G. Liiceanu și C. Cioabă, pentru a păstra coerența cu textul lui Ricœur [n. trad.].

10. „Ontologic vorbind, *Dasein*-ul este diferit în chip fundamental de orice ființare-simplu-prezentă și de orice real. 'Subzistența' sa [*Bestand*] nu se întemeiază în substanțialitatea unei substanțe, ci în 'menținerea-de-sine' [*Selbständigkeit*] a sinelui dotat cu existență și a cărui ființă a fost concepută ca grijă." (*Ființă și timp*, *op. cit.*, p. 402 [303] (trad. mod.)) Este adevărat că Heidegger folosește aici termenul *Selbständigkeit*, pe care Martineau îl traduce în franceză prin „autonomie", și nu *Selbst-Ständigkeit* care va apărea ulterior.

11. „*Menținerea-sinelui* nu înseamnă, existențial vorbind, nimic altceva decât starea de hotărâre anticipatoare." (*Ființă și timp*, *op. cit.*, p 426, [322] (trad. mod.)).

o anumită investire existențială a transcendentalilor existenței pe care Heidegger îi numește existențiali, de care ține ipseitatea. Alte atitudini, situate la aceeași joncțiune a existențialului cu existențielul, precum toate analizele heideggeriene ce gravitează în jurul ființei-întru-(sau spre)-moarte, revelează la fel de bine legătura fundamentală între problematica permanenței în timp și cea a sinelui, în măsura în care sinele nu se confundă cu același.

În această privință, ținerea promisiunii, cum am amintit mai sus, pare a constitui o sfidare la adresa timpului, o negare a schimbării: chiar și când dorința mea s-ar schimba, chiar și când eu însumi mi-aș schimba părerea, înclinația, „îmi voi menține [promisiunea]". Iar pentru ca ținerea cuvântului dat să aibă sens, nu este necesar să o situăm în orizontul ființei-întru-(spre)-moarte. Este suficientă justificarea propriu-zis etică a promisiunii, pe care o putem deriva din obligația de a salva instituția limbajului și de a răspunde astfel încrederii pe care celălalt o pune în fidelitatea mea. Luată ca atare, această justificare etică dezvoltă propriile implicații temporale, adică o modalitate de permanență în timp ce poate fi total opusă celei a caracterului. Tocmai aici, ipseitatea și faptul-de-a-fi-același încetează să mai coincidă. Prin urmare, tot aici dispare echivocitatea noțiunii de permanență în timp.

Această nouă modalitate[12] de a opune faptului-de-a-fi-același al caracterului menținerea de sine în promisiune deschide un *interval de sens* care rămâne să fie completat. Acest interval este deschis prin polaritatea, în termeni temporali, între două modele de permanență în timp, perseverența

12. Această modalitate este nouă, dacă o comparăm cu strategia dezvoltată în lucrările mele anterioare. În *Le Volontaire et l'Involontaire*, medierea nu constituia o problemă centrală; discutam atunci liniștit despre relația de reciprocitate dintre voluntar și involuntar și reluam, fără prea mari scrupule, formula lui Maine de Biran: „*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*"; la limită, se putea spune că voluntarul ce ține de motivație și de putințe ocupa locul de mijloc între extrema proiectului și cea a caracterului. În *L'Homme faillible*, lucrare construită în întregime pornind de la ideea „disproporției" omului, problema celui de-al treilea termen, locul prin excelență al fragilității, devenea chiar miza demersului. Formulând problema în funcție de finit și de infinit, vedeam în respectul persoanei morale, reunire a particularității și a universalității reprezentată la Kant prin ideea de umanitate, al treilea termen cerut de disproporția dintre caracter și fericire.

caracterului şi menţinerea de sine în promisiune. Medierea trebuie deci să fie căutată în ordinea temporalităţii. Or, noţiunea de identitate narativă vine să ocupe, din punctul meu de vedere, tocmai acest „loc al mijlocirii". Situând-o astfel în acest interval, nu vom fi surprinşi să observăm că identitatea narativă oscilează între două limite: o limită inferioară – unde permanenţa în timp exprimă confuzia între *idem* şi *ipse*, şi o limită superioară – unde *ipse* pune întrebarea asupra identităţii sale, fără să recurgă şi să se sprijine pe *idem*.

Mai înainte însă, trebuie să cercetăm ideile generale ale teoriilor identităţii personale care ignoră în acelaşi timp distincţia dintre *idem* şi *ipse* şi mijloacele pe care le oferă narativitatea pentru a rezolva paradoxurile identităţii personale, pe care aceleaşi teorii au avantajul de a le formula în termeni pertinenţi şi clari.

2. *Paradoxurile identităţii personale*

1. Filosofii de limbă engleză şi de cultură analitică au aflat mai întâi de la Locke şi Hume că problema identităţii personale, lipsită de firul conducător al distincţiei dintre două modele de identitate şi fără ajutorul medierii narative, se pierde în labirintul dificultăţilor şi al paradoxurilor paralizante.

De la Locke, tradiţia ce i-a urmat a reţinut semnul de egalitate pus între identitatea personală şi memorie. Dar trebuie să vedem cu preţul cărei inconsistenţe în argumentare şi al cărei neverosimilităţi în ordinea consecinţelor a fost plătită această egalitate. Este vorba, mai întâi, de inconsecvenţa în argumentare: la începutul faimosului capitol XXVII din *Eseul asupra intelectului omenesc* (a 2-a ediţie, 1694)[13], intitulat „Identitate şi diversitate", Locke introduce un concept de identitate care pare să scape alternativei noastre între faptul-de-a-fi-acelaşi şi ipseitate; după ce a afirmat că identitatea rezultă dintr-o comparaţie, Locke introduce ideea originală a identităţii unui lucru cu el însuşi (tradus cuvânt cu cuvânt,

13. J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. A. Roşu şi A. Voiculescu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1961.

același cu el însuși, *sameness with itself*); într-adevăr, comparând un lucru cu el însuși în momente temporale diferite, ne formăm ideile de identitate și de diversitate; „când întrebăm dacă un lucru este același [*same*] sau nu, aceasta se referă întotdeauna la ceva care a existat în cutare moment, în cutare loc și care a fost desigur în acel moment identic cu el însuși [*the same with itself*]"[14]. Această definiție pare să cumuleze caracteristicile faptului-de-a-fi-același pe baza operației de comparare, și pe cele ale ipseității pe baza a ceea ce a fost coincidență instantanee, păstrată de-a lungul timpului, a unui lucru cu el însuși. Dar continuarea analizei separă între cele două valențe ale identității. În prima serie de exemple – vaporul căruia i s-au schimbat toate piesele, stejarul a cărui creștere a fost urmărită de la ghindă până la arbore, animalul și chiar omul a căror dezvoltare o urmărim de la naștere până la moarte – ceea ce prevalează este faptul-de-a-fi-același; elementul comun al tuturor acestor exemple este permanența organizării lor, care, este adevărat, nu angajează, conform lui Locke, niciun substanțialism. Dar, tocmai când ajunge la identitatea personală, pe care Locke nu o confundă cu cea a unui om, el atribuie „faptul-de-a-fi-același cu sine însuși", invocat de definiția generală, tocmai *reflecției* instantanee. Mai rămâne doar să extindă privilegiul reflecției de la clipă la durată; iar pentru a face acest lucru, e suficient să considere memoria ca expansiunea retrospectivă a reflecției, pe cât de mult se poate extinde în trecut; datorită acestei transformări a reflecției în memorie, se poate spune despre „faptul-de-a-fi-același cu sine însuși" că se întinde în timp. De aceea, Locke a crezut că poate să introducă o cezură în cursul analizei sale, fără să fie nevoit să renunțe la conceptul său general de „fapt-de-a-fi-același [al unui lucru] cu el însuși". Și totuși, turnura reflecției și a memoriei marca de fapt o răsturnare conceptuală în care ipseitatea se substituia pe tăcute faptului-de-a-fi-același.

Dar perplexitatea majoră pe care a trezit-o Locke nu se situează la nivelul coerenței argumentului: tradiția l-a creditat cu descoperirea unui *criteriu* al identității, mai precis al identității psihice, căruia i se va putea opune de aici înainte *criteriul* identității corporale, de care ținea de fapt prima serie de exemple, în care avea prioritate permanența unei organizări

14. *Ibid.*, p. 310.

ce putea fi constată din exterior. Discuţia despre criteriile identităţii va ocupa de acum înainte avanscena, suscitând pledoarii contrare şi la fel de plauzibile în favoarea unuia sau altuia. Astfel, lui Locke şi susţinătorilor lui, i se vor opune de obicei aporiile unei identităţi ce se sprijină doar pe mărturia memoriei; este vorba de aporii psihologice privind limitele, intermitenţele (în timpul somnului, de exemplu), slăbiciunile memoriei, dar şi de aporii cu adevărat ontologice: decât să spui că persoana există, atât timp cât îşi aminteşte, nu este oare mai plauzibil, aminteşte J. Butler[15], să atribuim continuitatea memoriei existenţei continue a unui suflet-substanţă? Fără să fi prevăzut acest lucru, Locke scotea la iveală caracterul aporetic al problemei înseşi a identităţii. Iar ca dovadă stau paradoxurile pe care le asumă fără să clipească, dar pe care continuatorii lui le-au transformat în probe de indecidabilitate. Să luăm cazul unui prinţ a cărui memorie este transplantată în corpul unui cizmar: acesta devine prinţul despre care îşi aminteşte că a fost sau rămâne cizmarul pe care ceilalţi îl văd? Coerent cu el însuşi, Locke tranşează în favoarea primei soluţii. Dar cititorii moderni, mai sensibili la conflictul între două criterii opuse de identitate, vor conchide asupra caracterului indecidabil al cazului. Astfel a început epoca acelor *puzzling cases*, în ciuda siguranţei lui Locke. Vom reveni mai târziu asupra acestui lucru[16].

Odată cu Hume s-a deschis în schimb epoca îndoielii şi a suspiciunii. La începutul analizei din *Tratatul despre natura umană*, cartea întâi, partea a patra, secţiunea a şasea (1739), Hume propune un concept puternic al

15. J. Butler „Of Personal Identity", *The Analogy of Religion* (1736), reluat în J. Perry (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, 1975, p. 99-105.

16. Situaţia creată de ipoteza transplantării aceluiaşi suflet în alt corp a început să pară mai degrabă indeterminată decât paradoxală, cu alte cuvinte contrară bunului simţ, la continuatorii lui Locke şi nu la acesta. Deoarece cum ar fi posibil ca memoria prinţului să nu aibă niciun efect asupra corpului cizmarului, în ceea ce priveşte vocea, gesturile, comportamentul? Şi cum am putea situa expresia caracterului obişnuit al cizmarului faţă de cea a memoriei prinţului? Ceea ce a devenit problematic după Locke, fără să fi fost astfel pentru acesta, este tocmai posibilitatea de a deosebi între două criterii de identitate: identitatea numită psihică şi identitatea numită corporală, ca şi cum expresia memoriei nu era un fenomen corporal. De fapt, viciul inerent paradoxului lui Locke, în afară de eventuala circularitate a argumentului, constă în descrierea imperfectă a situaţiei create de transplantarea imaginară.

relației de identitate: „Avem o idee distinctă despre un obiect care rămâne invariabil și neîntrerupt în timpul unei variații presupuse de timp; numim această idee identitate sau *sameness*"[17]. Așadar, niciun fel de ambiguitate: nu există decât un singur model de identitate: faptul-de-a-fi-același. Asemeni lui Locke, Hume parcurge o serie de exemple-tip, de la vapoare și plante, la animale și oameni. Spre deosebire de Locke, el introduce totuși, încă de la primele exemple, *grade* în atribuirea identității, în funcție, spre exemplu, de transformările unei ființe materiale sau vii, dacă acestea sunt mai mult sau mai puțin ample, sau mai mult sau mai puțin bruște. Problema identității este sustrasă astfel răspunsurilor tranșante. Dar și mai important este faptul că, spre deosebire de Locke, Hume nu schimbă criteriile de atribuire a identității când trece de la lucruri și ființe însuflețite la sine. Și cum, ca un bun empirist ce este, pretinde pentru fiecare idee o impresie corespunzătoare („trebuie să existe o impresie care să dea naștere fiecărei idei reale..."[18]), iar în urma cercetării „interiorității sale", nu găsește decât o diversitate de experiențe și nicio impresie invariabilă legată de ideea unui sine, conchide că aceasta din urmă este o iluzie.

Dar aceasta nu este o concluzie care închide dezbaterea, ci mai degrabă o deschide. Ce anume ne dă, se întreabă Hume, o înclinație atât de puternică de a suprapune o identitate peste aceste percepții succesive și de a presupune că posedăm o existență invariabilă și neîntreruptă pe timpul vieților noastre? Chiar în explicația *iluziei* identității, Hume descoperă nuanțe subtile care, după ce l-au impresionat pe Kant, au marcat puternic discuțiile ulterioare. Două noi concepte intră în scenă, imaginația și credința. *Imaginației* îi este atribuită facultatea de a trece cu ușurință de la o experiență la alta, dacă diferența dintre ele este slabă și treptată, și de a transforma astfel diversitatea în identitate. *Credința* preia apoi ștafeta, compensând deficitul impresiei. Într-o cultură precum cea din care făcea parte Hume, faptul de a recunoaște că o idee se bazează pe o credință, și nu pe o impresie, nu discreditează complet această idee; credințele au un

17. Traducerea autorului. Traducerea propusă de Leroy (Hume, *Traité de la nature humaine*, 2 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1968) redă prea imprecis *sameness* prin „du même" (vol. 1, p. 345) și *self* prin „moi".

18. Traducerea autorului (cf. trad. Leroy, *op. cit.*, vol. 1, p. 343).

loc și un rol pe care filosofia îl delimitează în mod exact. Cu toate acestea, faptul de a susține că credința produce ficțiuni era egal cu a anunța o epocă în care credința va deveni de necrezut. Hume nu face încă acest pas și sugerează că unitatea personalității poate fi asimilată cu cea a unei republici sau unui *Commonwealth* ai cărui membri continuă să se schimbe, în timp ce legăturile asocierii rămân. Pentru ca Nietzsche să fie cel care va conduce acest demers în zona suspiciunii. Violența negării va lua locul subtilității insinuării.

Se va obiecta: oare Hume nu căuta tocmai ceea ce nu putea să găsească: un sine care să nu fie altceva decât un același? Și oare nu presupunea el sinele pe care nu îl căuta? Să citim principalul său argument: „În ceea ce mă privește, când pătrund mai adânc în ceea ce numesc eu însumi, mă lovesc mereu de câte o percepție particulară, de căldură sau de frig, de lumină sau de umbră, de dragoste sau de ură, de durere sau de plăcere. Nu ajung la mine însumi într-un anume moment decât printr-o percepție și nu pot observa nimic altceva decât percepția"[19]. Iată pe *cineva* care pretinde că nu a găsit nimic altceva decât niște impresii lipsite de ipseitate: *cineva* care pătrunde în sine, caută și declară că nu a găsit nimic. Cel puțin, observă Chisholm în *Person and Object*[20], *cineva* face un pas greșit, cercetând o percepție. Cu întrebarea *cine?* – cine caută, face un pas greșit și nu găsește, și cine percepe? – sinele revine exact în momentul în care același se eschivează.

În discuția care urmează, ne vom confrunta de mai multe ori cu un paradox asemănător. Nu mă voi opri asupra problemei celui mai bun criteriu al identității, dacă este de ordin corporal sau psihologic. Și aceasta din mai multe motive.

Mai întâi, nu vreau să dau de înțeles că criteriul psihologic ar avea o afinitate privilegiată pentru ipseitate, iar criteriul corporal pentru faptul-de-a-fi-același. Dacă memoria are pentru ipseitate o afinitate asupra căreia voi reveni mai târziu, criteriul psihologic nu se reduce la memorie; tot ceea ce s-a spus mai sus despre caracter dovedește suficient acest lucru. Or, după

19. Cf. trad. Leroy, *op. cit.*, vol. I, p. 343.

20. R. Chisholm, *Person and Object, a Metaphysical Study*, Londra, G. Allen & Unwinn, 1976, p. 37-41.

cum am văzut, faptul caracterului este cel ce ne împinge puternic să gândim identitatea în termenii faptului-de-a-fi-același. Caracterul, afirmam noi, este sinele sub aparențele faptului-de-a-fi-același. În sens invers, criteriul corporal nu este prin natură străin de problematica ipseității, în măsura în care apartenența corpului meu la mine însumi constituie mărturia cea mai importantă în favoarea ireductibilității ipseității la faptul-de-a-fi-același[21]. Oricât de asemănător cu el însuși ar rămâne un corp – deși nu este cazul, e suficient doar să comparăm autoportretele lui Rembrandt – nu faptul-său-de-a-fi-același este cel care constituie ipseitatea sa, ci tocmai apartenența lui la cineva capabil să se desemneze pe sine ca cel căruia îi aparține corpul său.

În continuare, am o îndoială puternică în privința folosirii termenului de *criteriu* în cadrul discuției de față. Criteriu este acel ceva prin care putem distinge adevărul de fals într-o confruntare între pretenții la adevăr. Or, problema este dacă ipseitatea și faptul-de-a-fi-același se pretează în același fel la proba stabilirii adevărului. În cazul faptului-de-a-fi-același, termenul de criteriu are un sens foarte precis: el desemnează probele de verificare și de falsificare a enunțurilor despre identitatea ca relație: același ca... (ne amintim afirmația lui Locke și a lui Hume, potrivit căreia identitatea rezultă dintr-o comparație: iar la Kant, substanța este de asemenea prima categorie a relației). Putem atunci să numim pe bună dreptate criteriu tocmai proba de adevăr aplicată aserțiunilor despre faptul-de-a-fi-același. Însă putem spune același lucru și despre ipseitate? Faptul că corpul meu îmi aparține ține de o criteriologie? Nu intră ea mai degrabă în sfera *atestării*[22]? Memoria – un așa-zis criteriu psihologic privilegiat – poate fi ea un criteriu pentru orice? Nu intră și ea în sfera atestării? Am putea ezita aici: vom răspunde nu, dacă identificăm criteriul cu proba verificării și a

21. Confruntarea între criteriul corporal și cel psihologic a dat naștere unei literaturi importante în limba engleză; vom consulta următoarele colecții de eseuri: Amelie Oksenberg Rorty, *The Identities of Persons*, California University Press, 1976; J. Perry, *Personal Identity*, California University Press, 1975; și lucrările lui Sidney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1963 și ale lui Bernard Williams, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973.

22. Nu este prima oară când statutul epistemologic al atestării trece pe primul plan: cf. celor spuse mai sus, p. 172. Legătura între ipseitate și atestare va fi abordată direct în al zecelea studiu.

falsificării; da, dacă admitem că atestarea se pretează unei probe de adevăr de alt ordin decât proba de verificare sau de falsificare. Or, această discuție nu va putea fi încheiată, decât atunci când distincția între cele două problematici ale ipseității și ale faptului-de-a-fi-același va fi ferm stabilită și după ce întregul spectru de relații, pornind de la suprapunerea lor până la separarea lor, va fi parcurs. Lucru pe care nu-l putem face decât la finalul reflecțiilor noastre despre identitatea narativă.

2. Decât să intru în discuția despre criteriile identității personale, am ales mai degrabă să mă confrunt cu o lucrare majoră care, depășind dezbaterea despre meritele criteriului psihologic și ale celui corporal, se adresează direct *credințelor* pe care le legăm de obicei de revendicarea identității personale. Această lucrare fără pereche este cea a lui Derek Parfit, *Reasons and Persons*[23]. Am recunoscut aici adversarul – dar nu dușmanul, departe de asta – cel mai de temut al tezei mele despre identitatea narativă, în măsura în care analizele lui se desfășoară la un nivel în care identitatea nu poate însemna decât faptul-de-a-fi-același, cu excluderea rapidă a oricărei distincții între faptul-de-a-fi-același și ipseitate, și deci a oricărei dialectici – narative sau de alt fel – între faptul-de-a-fi-același și ipseitate. Această lucrare amintește, în același timp, de cea a lui Locke, dar nu atât prin locul pe care îl ocupă aici memoria, cât prin recurgerea la cazuri paradoxale, și de cea a lui Hume, prin concluzia sa sceptică; faimoasele *puzzling cases* care servesc drept probă de adevăr de-a lungul cărții lui Parfit ne sugerează că însăși problema identității poate să apară ca una golită de sens, în măsura în care, în cazurile paradoxale cel puțin, răspunsul este indeterminat. Noi vom urmări să aflăm dacă Parfit, asemeni lui Hume, nu a căutat ceea ce nu putea găsi, adică un statut ferm al identității personale definite în termeni de același, și dacă nu cumva el presupune sinele pe care nu-l căuta, mai ales atunci când dezvoltă, cu o forță de gândire puțin comună, implicațiile morale ale tezei sale și ajunge să scrie: „*personal identity is not what matters*" (identitatea personală nu contează)[24].

23. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

24. *Reasons and Persons*, *op. cit.*, p. 255 și passim (trad. autorului). Se va remarca că D. Parfit scrie uneori: „*our identity is not what matters*" (p. 245 și passim), o formulă care nu are cum să nu reintroducă problema apartenenței (*ownership*).

Parfit atacă credinţele de bază subiacente folosirii criteriilor identităţii. Din motive didactice, credinţele comune legate de identitatea personală pot fi împărţite în trei serii de aserţiuni; prima se referă la ceea ce trebuie să înţelegem prin identitate, adică existenţa separată a unui nucleu de permanenţă; a doua constă în convingerea că suntem mereu în posesia unui răspuns determinat privind existenţa unei astfel de permanenţe; a treia afirmă că problema ridicată este importantă, pentru ca persoana să poată revendica statutul de subiect moral. Strategia lui Parfit constă în demolarea succesivă a acestor trei serii de aserţiuni care sunt mai mult juxtapuse decât suprapuse, de la cea mai evidentă la cea mai ascunsă.

Prima teză a lui Parfit este că credinţa comună trebuie reformulată în termeni care nu îi sunt specifici, adică în cei ai tezei adverse pe care o consideră a fi singura adevărată şi pe care o numeşte teza reducţionistă. Teza adversă va fi deci numită teză non-reducţionistă. Conform tezei reducţioniste, identitatea de-a lungul timpului se reduce complet la o anumită înlănţuire (*connectedness*) între evenimente, fie că acestea sunt de natură fizică sau psihică. Cei doi termeni folosiţi aici trebuie bine înţeleşi: prin „eveniment", trebuie înţeleasă orice ocurenţă ce poate fi descrisă *fără* să fie explicit afirmat că experienţele care compun o viaţă personală sunt posesia acestei persoane şi fără să se afirme că această persoană există. Numai cu condiţia unei astfel de descrieri impersonale poate fi condusă orice căutare a conexiunii, fie pe plan fizic sau corporal sau pe plan mental sau psihic.

Teza reducţionistă reintroduce astfel în dezbatere noţiunea neutră de *eveniment* cu care ne-am confruntat prima dată în cadrul teoriei acţiunii, când am analizat tezele lui Donald Davidson despre raportul între acţiune şi eveniment[25]. Ca la Davidson, categoria de eveniment pare să fie una elementară, cu alte cuvinte nu depinde de cea de identitate substanţială, spre deosebire de noţiunea de stare care, se pare, trebuie să fie starea unei entităţi anume. Odată ce noţiunea de eveniment este considerată într-un sens larg, incluzând evenimentul psihic şi cel fizic, teza reducţionistă poate fi formulată astfel: „existenţa unei persoane constă

25. Cf. celor de mai sus, al treilea studiu, p. 85 şi urm.

mai precis în existența unui creier și a unui corp și în ocurența unei serii de evenimente psihice și mentale legate între ele."[26]

Ce anume exclude teza reducționistă? Mai exact, „faptul că suntem entități ce există separat" (*Reasons and Persons*, p. 210). Raportată la simpla continuitate psihică sau psihologică, persoana constituie „un fapt separat suplimentar" (*a separate further fact*). Dar în ce sens separat? În sensul de distinct de creierul său și de trăirea sa psihică (*his experiences*). Pentru Parfit, noțiunea de substanță spirituală, cu care identifică *ego*-ul pur cartezian, nu este fără îndoială decât una din versiunile tezei nereducționiste, dar este cea mai cunoscută, chiar dacă poate fi concepută și o versiune materialistă; esențialul se regăsește în ideea că identitatea constă într-un fapt suplimentar față de continuitatea fizică și / sau psihică: „acestei concepții îi dau numele de Concepția Faptului Suplimentar" (*Further Fact View – ibid.*, p. 210).

Înainte de a merge mai departe, este important să subliniem că teza reducționistă este cea care stabilește vocabularul de referință în funcție de care este formulată teza adversă, și anume vocabularul evenimentului, al faptului, descris în mod impersonal; raportată la acest vocabular de bază, teza adversă este definită în același timp prin ceea ce neagă (reducționismul) și prin ceea ce adaugă (faptul suplimentar). Din punctul meu de vedere, în acest fel este eludat tocmai fenomenul central pe care teza îl reduce, și anume faptul de a poseda un corp și trăirea acestui fapt. Alegerea evenimentului ca termen de referință exprimă, sau mai bine, operează, această eludare sau mai bine această eliziune a faptului-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu. Și tocmai în vocabularul evenimentului, rezultat dintr-o astfel de eliziune, existența persoanei trece drept fapt suplimentar. Teza

26. D. Parfit, *Reasons and Persons*, *op. cit.*, p. 211 (trad. autorului). Este adevărat că Parfit admite două variante ale tezei reducționiste: potrivit primeia, persoana nu este decât ceea ce tocmai am afirmat; conform celei de-a doua variante, persoana ar putea fi considerată o entitate distinctă, fără ca ea să aibă o existență separată; această variantă dă dreptate analogiei propuse de Hume între persoană și o republică sau *Commonwealth*; spunem astfel că Franța există, dar nu și Rusitania, deși prima nu există separat, în afara cetățenilor și teritoriului său. Parfit adoptă această a doua versiune pentru noțiunea de persoană. În opinia lui, ea nu încalcă teza reducționistă. În această a doua versiune, persoana poate fi menționată fără ca existența ei să fie revendicată (*claimed*).

numită nereducționistă apare astfel ca parazitând teza reducționistă, stabilită ca unitate de bază. Or, întreaga problemă este dacă faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu ține de registrul faptelor, de epistemologia entităților observabile și, în sfârșit, de ontologia evenimentului. Suntem trimiși astfel, încă o dată, la distincția dintre cele două problematici ale identității, cea a lui *ipse* și cea a lui *idem*. Pentru că ignoră această posibilă dihotomie, Parfit nu are altă posibilitate decât să considere că fenomenul faptului-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu în raport cu factualitatea evenimentului este unul inutil, în sensul precis al termenului.

Din această ignorare a dihotomiei rezultă, cu titlu de corolar, falsa impresie că teza numită nereducționistă își găsește o ilustrare remarcabilă în dualismul spiritualist căruia îi este asimilat prea repede cartezianismul. Din punctul meu de vedere, teza reducționistă nu reduce doar faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu al trăirii psihice (*the experiences*, în sensul englezesc al termenului), ci mai fundamental, cel al corpului propriu: al corpului meu. Impersonalitatea evenimentului marchează înainte de toate neutralizarea corpului propriu. În consecință, adevărata diferență dintre teza nereducționistă și teza reducționistă nu coincide defel cu așa zisul dualism între substanța spirituală și substanța corporală, ci cu cel între apartenența mea și descrierea impersonală. În măsura în care corpul propriu constituie unul dintre elementele componente ale faptului-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu, confruntarea cea mai radicală trebuie să pună față în față cele două perspective asupra corpului, corpul ca fiind al meu și corpul ca un corp printre celelalte. În acest sens, teza reducționistă marchează reducerea corpului propriu la un corp oarecare. Tocmai această neutralizare este cea care, în toate experiențele de gândire pe care le vom prezenta, facilitează focalizarea discursului despre corp asupra creierului. Într-adevăr, *creierul* diferă de celelalte părți ale corpului, și de corpul în totalitate lui ca experiență integrală, prin faptul că este lipsit de statut fenomenologic și deci de caracteristica de a-mi aparține. Am experiența raportului cu membrele mele ca organe ale mișcării (mâna) sau ale percepției (ochiul), ale emoției (inima) sau ale exprimării (vocea). Dar nu am nicio experiență asemănătoare în cazul creierului meu. La drept vorbind, expresia „creierul meu" nu înseamnă nimic, cel puțin nu în mod direct: vorbind la modul absolut, există *un creier* în craniul meu, dar nu îl simt.

Doar prin mijlocirea totală a corpului meu, în măsura în care corpul meu este şi el un corp, iar creierul face parte din acest corp, pot să spun: creierul meu. Caracterul derutant al acestei expresii este întărit de faptul că creierul nu intră în categoria obiectelor percepute la distanţă de corpul propriu. Proximitatea lui în craniul meu îi conferă un caracter straniu de interioritate neexperimentată.

Cât despre fenomenele psihice, ele pun o problemă asemănătoare: în această privinţă, momentul cel mai critic al acestui demers ar putea fi încercarea de a disocia criteriul psihologic de caracteristica de a îmi aparţine. Dacă, după cum crede Parfit, *Cogito*-ul cartezian nu poate fi evident lipsit de trăsătura de a fi la prima persoană, nu se poate spune acelaşi lucru despre identitatea definită doar de continuitatea psihică sau corporală. Continuitatea *mnezică* trebuie deci să poată fi definită fără a trimite la al meu, al tău, al său. Dacă s-ar putea, ne-am debarasa de caracteristica de a îmi aparţine, pe scurt, de propriu. Acest lucru ar fi posibil, dacă s-ar putea crea o copie a memoriei cuiva în creierul altcuiva (desigur, este vorba de o intervenţie asupra creierului, dar vom vedea mai departe locul pe care aceasta şi altele asemănătoare îl deţin în experienţele imaginare construite de Parfit); memoria poate fi în acest caz considerată a fi echivalentă urmei cerebrale. Vom vorbi în acest sens de urme mnezice. Nimic nu ne mai împiedică atunci să producem o copie a acestor urme. Pe această bază, poate fi definit un concept larg de *cvasi-memorie*, pentru care memoria obişnuită ar fi o subclasă, şi anume cea a cvasi-amintirilor despre propriile noastre experienţe trecute (cf. *ibid.* p. 220). Dar propriul poate fi oare un caz particular al impersonalului? De fapt, acest lucru a fost acceptat, atunci când am înlocuit memoria proprie cu noţiunea de urmă mnezică, care ţine într-adevăr de problematica evenimentului neutru. Această modificare prealabilă justifică tratarea în termeni de dependenţă cauzală a înlănţuirii specifice între experienţa trecută şi experienţa prezentă.

Cazul memoriei este doar cazul cel mai frapant în ordinea continuităţii psihice. Obiectul dezbaterii îl constituie ascrierea gândului cuiva care gândeşte. Oare „se gândeşte" (sau „gândirea are loc") poate fi înlocuit, fără vreo schimbare de sens, cu „eu gândesc"? Ascrierea sinelui sau altuia, pentru a relua vocabularul lui Strawson, pare intraductibilă în termenii descrierii impersonale.

A doua credință pe care o atacă Parfit este cea conform căreia problema identității poate fi mereu determinată, altfel spus credința că toate cazurile aparente de indeterminabilitate pot fi tranșate prin da sau prin nu. La drept vorbind, această credință este subiacentă precedentei: căutăm formula stabilă a identității, tocmai pentru că considerăm cazurile aberante ca fiind determinabile. În această privință, inventarea de *puzzling cases* cu ajutorul literaturii de anticipație, în care este confirmată indecidabilitatea problemei identității, are o funcție strategică atât de importantă, încât Parfit deschide a treia parte a lucrării sale, consacrate identității personale, tocmai prin prezentarea celui mai problematic dintre *puzzling cases*. Este astfel sugerată, încă de la început, vacuitatea unei probleme care suscită o astfel de indeterminare a răspunsului. Am preferat totuși să încep prin expunerea tezei reducționiste, pentru că ea conduce de fapt construcția și selecția de *puzzling cases*.

Într-un sens anume, problema identității a trezit mereu interesul pentru cazurile paradoxale. Credințele religioase și teologice referitoare la transmigrația sufletelor, la nemurire, la învierea corpului au intrigat până și spiritele cele mai speculative (o dovadă este răspunsul pe care sfântul Pavel îl dă enoriașilor din Corint în *Cor.* 1, 15, 35 și urm.). Am văzut mai sus modul în care Locke se servește de un caz imaginar problematic, desigur nu pentru a submina credința, ci pentru a supune probei paradoxului propria sa teză despre raportul de egalitate între identitatea personală și memorie. Iar continuatorii lui au transformat paradoxul lui Locke în *puzzling cases*. Literatura despre identitatea personală este plină de invenții de acest gen: transplantare de creier, bisecție, duplicarea emisferelor cerebrale etc., ca să nu mai vorbim și de cazurile oferite de observația clinică a dedublării personalității, cazuri mai familiare publicului de limbă franceză. Și noi va trebui să acordăm un loc important unei construcții echivalente acestor *puzzling cases* ale lui Parfit, în cadrul unei concepții narative a identității personale. Confruntarea între cele două tipuri de *puzzling cases* va fi chiar unul dintre punctele forte ale pledoariei în favoarea propriei noastre teze. Să ne limităm pentru moment la observația următoare: acest recurs continuu la imaginarea unor cazuri ce pot paraliza reflecția lasă să se înțeleagă că problema identității constituie un loc privilegiat al aporiilor. Poate că va trebui să concluzionăm, nu că întrebarea este lipsită de sens, ci că poate rămâne o întrebare fără răspuns: aceasta este chiar miza acestei strategii singulare.

Ceea ce trebuie subliniat cu putere este faptul că selecția de *puzzling cases* ale lui Parfit este condusă de ipoteza reducționistă pe care tocmai am discutat-o. Fie experiența fictivă a teleportării, care deschide uimitor cea de-a treia parte din *Reasons and Persons*. Autorul prezintă două versiuni: în cele două cazuri, se face o copie exactă a creierului meu, această copie este transmisă prin radio unui receptor situat pe o altă planetă, unde o mașină reconstituie, pe baza acestei informații, copia mea exactă, deci identică în sensul de precis asemănătoare în ceea ce privește organizarea și înlănțuirea stărilor de fapt și a evenimentelor. În primul caz, creierul și corpul meu sunt distruse în cursul călătoriei spațiale. Întrebarea este dacă am *supraviețuit* sub forma copiei mele sau dacă sunt mort. Cazul este indecidabil: în ceea ce privește identitatea numerică, copia mea este un altul decât mine; referitor la identitatea calitativă, ea este indiscernabilă față de mine, deci substituibilă. În al doilea caz, creierul și corpul meu nu sunt distruse, dar inima mea este vătămată; mă întâlnesc cu copia mea pe Marte, exist în același timp cu ea; ea știe că voi muri înaintea ei și vrea să mă consoleze, promițându-mi că îmi va ține locul; ce îmi poate aduce viitorul? Voi muri sau voi supraviețui prin copia mea?

Ce presupoziție stă la baza acestui *puzzling case* și al altora, care de care mai ingenioase? Mai întâi, este vorba de cazuri imaginare care pot fi *concepute*, chiar dacă nu pot fi realizate din punct de vedere tehnic. Este suficient să nu fie nici logic, nici fizic imposibile; problema este dacă nu încalcă o constrângere de un alt ordin, ce ține de înrădăcinarea terestră a omului. Vom reveni asupra acestui lucru mai târziu, când vom compara cazurile din literatura de anticipație cu ficțiunile literare de ordin narativ. În plus, este vorba de manipulări tehnologice avansate făcute asupra *creierului* considerat a fi echivalentul persoanei. Tocmai în acest punct își exercită controlul teza reducționistă; într-o ontologie a evenimentului și într-o epistemologie a descrierii impersonale de înlănțuiri purtătoare de identitate, locul privilegiat al ocurențelor în care persoana este menționată, fără ca existența sa distinctă să fie explicit revendicată, este creierul. Este clar că ficțiunile lui Parfit, spre deosebire de ficțiunile literare de care vom discuta mai târziu, se referă la entități care țin de registrul manipulabilului, din care problema ipseității a fost în principiu eliminată.

Concluzia pe care Parfit o obține din situația de indecidabilitate evidențiată de aceste *puzzling cases* este că întrebarea pusă era ea însăși golită de sens. Dacă susținem că identitatea înseamnă faptul-de-a-fi-același, concluzia este una puternică; într-adevăr, în cazurile cele mai delicate, niciuna dintre cele trei soluții imaginate nu este plauzibilă, și anume:

a) nu există nimeni care să fie *același* ca mine;

b) eu sunt *același* ca unul dintre indivizii rezultați din experiment;

c) eu sunt *același* ca cei doi indivizi.

Paradoxul acesta privește într-adevăr faptul-de-a-fi-același: a trebuit să considerăm ca fiind echivalente întrebarea: „voi supraviețui?" și întrebarea „va exista oare o persoană care să fie *aceeași* persoană ca mine?". În acest cadru predeterminat, a rezolva paradoxul înseamnă a suprima întrebarea, pe scurt a o considera ca fiind lipsită de sens. La drept vorbind, ar trebui nuanțat și afirmat: în această situație, întrebarea este nedeterminată. Dacă, printr-un fel de extrapolare discutabilă, Parfit acordă cazurilor paradoxale un rol atât de important, este pentru că acestea disociază elementele pe care, în viața de zi cu zi, le considerăm ca indisociabile și a căror legătură o vedem ca necontingentă, și anume suprapunerea între conexiunea psihologică (și eventual corporală), care poate, la rigoare, să țină de o descriere impersonală, și sentimentul de apartenență – în special al amintirilor – de cineva capabil să se desemneze pe sine ca posesorul lor. Iar una din funcțiile comparației ulterioare între literatura de anticipație și ficțiunea literară va fi tocmai de a pune în discuție problema presupusei contingențe a trăsăturilor celor mai fundamentale ale condiției umane. Printre acestea, se numără cel puțin una care, în experiențele imaginare ale teleportării, pare indispensabilă, și anume *temporalitatea*, dar nu a călătoriei, ci a călătorului teleportat. Atât timp cât este avută în vedere doar adecvarea copiei la creierul duplicat, contează doar identitatea de structură, comparabilă cu cea a codului genetic, păstrat de-a lungul experienței[27]. Cât despre mine, cel

27. S-ar putea totuși adresa o obiecție chiar și construcției cazului imaginar: dacă replica creierului meu ar fi o copie integrală, ea ar trebui să conțină, în afară de urmele din istoria mea trecută, semnul istoriei mele viitoare presărată cu întâlniri întâmplătoare; or, această condiție pare că încalcă regulile celor ce pot fi concepute; din momentul separării între mine și copia mea, *istoriile* noastre ne disting și ne fac de neînlocuit. Chiar noțiunea de copie riscă să își piardă orice sens.

teleportat, mi se întâmplă mereu ceva: mi-e teamă, cred, mă îndoiesc, mă întreb dacă voi muri sau voi supraviețui, cu alte cuvinte, îmi fac griji. În această privință, trecerea de la discutarea problemelor de *memorie* la problemele de *supraviețuire*[28] marchează intrarea în scenă a unei dimensiuni de istoricitate care pare destul de dificil să fie descrisă în mod impersonal.

A treia credință pe care Parfit o supune criticii sale nemiloase privește judecata de *importanță* pe care o legăm de problema identității. Am citat deja celebra frază: „*Identity is not what matters*". Legătura dintre credința atacată aici și cea precedentă este următoarea: indecidabilitatea pare a fi inacceptabilă pentru noi, tocmai pentru că ne tulbură; lucrul acesta se vede în toate cazurile bizare în care supraviețuirea este în joc: ce se va întâmpla cu mine, mă întreb. Or, tulburarea noastră se datorează faptului că acordăm importanță judecății de identitate. Iar dacă renunțăm la această judecată de importanță, nu mai suntem tulburați. Puși în fața opțiunilor deschise de aceste *puzzling cases*, suntem gata să admitem că știm tot ce e posibil de știut despre cazul în chestiune și să oprim aici cercetarea: „știind aceasta, știm totul" (*ibid.*, p. 261).

Acest atac împotriva judecății de importanță ocupă în realitate un loc central în ansamblul lucrării lui Parfit. Într-adevăr, am neglijat să spun că problema identității discutată în a treia parte a cărții este destinată să rezolve o problemă morală pusă în cele două părți precedente, și anume problema *rațonalității* alegerii etice formulate de morala utilitaristă predominantă în literatura de limbă engleză. Parfit atacă versiunea cea mai egoistă, pe care o numește „teoria interesului propriu" (*self-interest theory*)[29]. Iar miza o constituie chiar sinele în dimensiunea sa etică. Teza lui Parfit este că disputa între egoism și altruism nu poate fi rezolvată la nivelul la care se desfășoară, dacă nu a fost adoptată, mai întâi, o poziție referitoare

28. Despre problema supraviețuirii, în sensul de persistența în viitor la capătul unei experiențe de modificare radicală a identității personale, cf. *in* J. Perry (ed.), „Personal Identity and Survival" (articole de B. Williams și D. Parfit) p. 179-223; *in* A. O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, *op. cit.*, articolele lui D. Lewis, „Survival and identity", p. 18-40 și G. Rey, „Survival", p. 41-66.

29. Parfit rezumă teoria interesului propriu în acești termeni: Teoria S îi dă „fiecărei persoane acest scop: rezultatele care ar fi cele mai bune pentru el și care ar asigura cel mai bun curs vieții sale" (*Reasons and Persons*, *op. cit.*, p. 3 [trad. autorului]).

la ce fel de entități sunt persoanele (de unde și titlul lucrării *Reasons and Persons*). Motivele valabile ale alegerii etice trec prin desființarea falselor credințe despre statutul ontologic al *persoanelor*. La capătul părții a treia, revenim deci la întrebarea pusă de prima parte. În schimb, toată greutatea întrebărilor etice de la început cade asupra problemei identității. Aceasta devine o miză cu adevărat axiologică; judecata de importanță este o judecată care face clasificări în ierarhia estimărilor. Dar la ce fel de identitate – la ce sens al termenului „identitate" – ni se cere să renunțăm? Este oare vorba de faptul-de-a-fi-același, pe care Hume deja îl considera a fi imposibil de găsit și neinteresant? Sau despre faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu care, din punctul meu de vedere, constituie nucleul tezei nereducționiste? Într-adevăr, totul ne îndeamnă să credem că Parfit, bazându-se pe indistincția dintre ipseitate și faptul-de-a-fi-același, o vizează pe prima prin intermediul celui de-al doilea. Ceea nu e lipsit de interes: pentru că felul de budism pe care teza morală a lui Parfit îl insinuează constă mai exact într-o nediferențiere între faptul-de-a-fi-același și faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu. Procedând astfel, oare nu riscă să arunce și copilul odată cu apa din cadă? Pentru că, pe cât sunt de pregătit să admit că variațiile imaginative asupra identității personale conduc la o criză a ipseității înseși – iar cazurile bizare de ordin narativ pe care le vom analiza mai departe vor confirma acest lucru – pe atât nu înțeleg cum întrebarea *cine?* poate dispărea în cazurile extreme în care ea rămâne fără răspuns. Căci, în cele din urmă, cum ne-am putea întreba despre *ceea ce* contează, dacă nu putem să întrebăm *pentru cine* contează acel lucru? Întrebarea despre *ceea ce* contează sau nu – nu ține oare de grija de sine care pare a fi parte constitutivă a ipseității? Iar dacă urcăm de la al treilea nivel la al doilea, apoi la primul nivel al credințelor trecute prin proba criticii, nu continuăm să ne mișcăm în elementul credinței, și anume al credinței ce privește ceea ce suntem *noi*? Tenacitatea pronumelor personale, chiar în enunțul tezei reducționiste de la care am plecat, trădează mai mult decât retorica argumentării: ea marchează rezistența întrebării *cine?* în fața eliminării ei printr-o descriere impersonală[30].

30. Ar trebui să putem cita în întregime concluziile provizorii de la paginile 216-217 ale cărții lui Parfit, unde nu e vorba decât despre „creierele noastre", „gândurile și

În ultimă instanţă, este vorba de o schimbare a concepţiei pe care ne-o facem „despre noi înşine şi despre viaţa noastră reală" (*ibid.* p. 217). În cauză este chiar „modul nostru de a vedea [*our view*] viaţa".

Pledoariei mele în favoarea ireductibilităţii faptului-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu şi, prin implicaţie, a problemei înseşi a ipseităţii i se poate obiecta că cvasi-budismul lui Parfit nu lasă intactă tocmai aserţiunea ipseităţii. Parfit ne cere ca noi să ne facem mai puţine griji pentru noi înşine, între altele faţă de îmbătrânirea şi moartea noastră; să dăm mai puţină importanţă problemei dacă „cutare sau cutare experienţă ţine de aceeaşi viaţă sau de vieţi diferite" (*ibid.* p. 341): să fim deci interesaţi mai degrabă de „experienţele" înseşi decât de „persoana care le trăieşte" (*ibid.*); să facem mai puţin diferenţa între noi înşine în perioade diferite din viaţa noastră şi celălalt care are experienţe asemănătoare cu ale noastre; să ignorăm cât mai mult posibil graniţele între vieţi, dând mai puţină importanţă unităţii fiecărei vieţi în parte; să facem din unitatea înseşi a vieţii noastre mai mult o operă de artă decât o revendicare de independenţă. Oare moralistul Parfit nu invită chiar la o neutralizare a problemei ipseităţii, dincolo de observaţia impersonală a coeziunii unei vieţi? Oare Parfit nu opune grijii tocmai *lipsa de griji* – propovăduită, la urma urmei, şi de Iisus în „Predica de pe Munte"? Înţeleg bine obiecţia. Dar cred că ea poate fi integrată în apărarea ipseităţii faţă de reducţia ei la faptul-de-a-fi-acelaşi. Morala lui Parfit provoacă, în cele din urmă, o criză *interioară* ipseităţii. Iar criza constă în faptul că noţiunea înseşi de apartenenţă a experienţelor mele mie însumi are un sens ambiguu: pentru că există diferite tipuri de posesie. Ceea ce ţinteşte Parfit este chiar egoismul din care se hrăneşte teza interesului propriu, contra căreia este îndreptată lucrarea lui. Dar momentul deposedării de sine nu este oare esenţial ipseităţii autentice? Iar pentru a fi disponibili, nu trebuie oare să ne aparţinem într-un anume fel? Ne-am întrebat deja: oare s-ar mai pune problema referitoare la ceea ce contează,

---

acţiunile noastre", „identitatea noastră". Substituţia formelor deictice – altele decât pronumele şi adjectivele pronominale („creierul acestei persoane", „aceste experienţe") – nu schimbă nimic, dată fiind constituirea deicticelor. În această privinţă, expresia cea mai surprinzătoare este cea care rezumă întreaga teză: „Teza mea [este] că noi ne-am putea descrie vieţile într-o manieră impersonală" (*ibid.*, p. 217).

dacă nu ar mai rămâne cineva pentru care problema identității sale chiar să conteze? Să adăugăm acum: dacă identitatea mea și-ar pierde importanța în toate privințele, oare identitatea celuilalt nu ar deveni, și ea, lipsită de importanță?[31]

Vom regăsi aceleași întrebări la capătul pledoariei noastre în favoarea unei interpretări narative a identității; după cum vom vedea, și ea are cazurile ei bizare care redau aserțiunii identității un statut de întrebare – și câteodată de întrebare fără răspuns: cine sunt eu de fapt? În acest punct, teoria narativă, chemată să se confrunte cu întrebările lui Parfit, va fi invitată să exploreze, la rândul ei, frontiera ei comună cu teoria etică.

31. Despre apropierea dintre tezele lui Parfit și budism, cf. D. Parfit, *Reasons and Persons*, *op. cit.* p. 280; și M. Kapstein, „Collins, Parfit and the problem of personal identity in two philosophical traditions – A review of selfless persons", *Feature Book Review* (extras).

Al şaselea studiu

Sinele şi identitatea narativă

Studiul de faţă este strâns legat de precedentul, dar tonul său este totuşi diferit. Până acum, am abordat identitatea narativă doar într-un mod polemic, iar per ansamblu, mai mult defensiv decât constructiv. Însă aici, vom îndeplini două sarcini pozitive. Prima este de a conduce la cel mai înalt nivel *dialectica faptului-de-a-fi-acelaşi şi a ipseităţii*, conţinută în mod implicit în noţiunea de identitate narativă.

A doua sarcină este de a completa această cercetare a sinelui narat, prin explorarea medierilor pe care teoria narativă le poate trasa între teoria acţiunii şi teoria morală. Această sarcină secundară va avea doi versanţi. Revenind la triada noastră – *a descrie, a povesti, a prescrie* – ne vom întreba mai întâi ce *extindere a câmpului practic* produce funcţia narativă, dacă acţiunea descrisă trebuie să se potrivească cu acţiunea povestită. Vom cerceta apoi în ce mod povestirea, care nu este niciodată etic neutră, se dovedeşte a fi primul *laborator al judecăţii morale*. Constituirea reciprocă a acţiunii şi a sinelui va fi urmărită pe acest dublu versant, practic şi etic, al teoriei narative.

1. *Identitatea narativă şi dialectica ipseităţii şi faptului-de-a-fi-acelaşi*

Natura veritabilă a identităţii narative nu apare, din punctul meu de vedere, decât în dialectica ipseităţii şi faptului-de-a-fi-acelaşi. În acest

sens, această dialectică reprezintă contribuția decisivă a teoriei narative la constituirea sinelui.

Argumentul se va defășura în ordinea următoare:

1. Mai întâi, vom arăta, în prelungirea analizelor din *Temps et Récit*, în ce fel modelul specific de conexiune între evenimente, format prin operațiunea de punere-în-intrigă, ne permite să includem în permanența timpului ceea ce pare să fie contrariul acesteia sub semnul identității-de-tip-același, și anume diversitatea, variabilitatea, discontinuitatea și instabilitatea.

2. Vom arăta în continuare modul în care noțiunea de punere-în-intrigă, transpusă de la acțiune la personajele povestirii, produce o dialectică a personajului care este în mod clar o dialectică a faptului-de-a-fi-același și a ipseității; revenind, cu această ocazie, asupra strategiei de *puzzling cases* a filosofiei analitice, vom face loc, în spațiul variațiilor imaginative deschis de dialectica ipseității și a faptului-de-a-fi-același, cazurilor limită de diferențiere între două moduri de identitate, ce merită să intre în competiție cu cazurile indecidabile ale lui Parfit. Astfel, va apărea o bună ocazie de a confrunta resursele ficțiunii literare și, respectiv, ale literaturii science-fiction prin raportare la caracterul extrem de problematic al identității personale.

1. Când Dilthey forma conceptul de *Zusammenhang des Lebens* (coeziune a unei vieți), el îl considera în mod firesc ca fiind echivalent cu cel de istorie a unei vieți. Iar teoria narativă a identității personale încearcă să articuleze, la un nivel conceptual superior, această precomprehensiune a semnificației istorice a coeziunii. Înțeleasă în termeni narativi, identitatea poate fi numită, printr-o convenție de limbaj, identitate a *personajului*. Este vorba despre o identitate pe care o vom resitua mai departe în cadrul dialecticii între același și sine. Dar, mai înainte de aceasta, vom arăta modul în care identitatea personajului este construită în legătură cu cea a intrigii. Această derivare a unei identități din alta, de-abia sugerată în *Temps et Récit*, va fi aici clarificată.

Să reamintim mai întâi ceea ce înțelegeam, în *Temps et Récit*, prin identitate la nivelul punerii-în-intrigă. În termeni dinamici, am caracterizat-o drept concurența dintre o exigență de concordanță și o acceptare a discordanțelor, care, până la încheierea povestirii, amenință această

identitate. Prin concordanţă, înţeleg principiul de ordine care guvernează ceea ce Aristotel numeşte „înlănţuirea faptelor". Prin discordanţă, înţeleg răsturnările soartei care fac din intrigă o transformare controlată, începând cu situaţia iniţială până la cea finală. Acestei arte de compunere care mediază între concordanţă şi discordanţă îi aplic termenul „configurare". Pentru a extinde validitatea acestui concept de configurare narativă dincolo de exemplul preferat al lui Aristotel – tragedia greacă şi, într-un grad mai mic, epopeea – propun să definim concordanţa discordantă, ce caracterizează orice compoziţie narativă, prin noţiunea de sinteză a eterogenului. Prin aceasta, încerc să dau seama de diversele medieri pe care le operează intriga – între diversitatea evenimentelor şi unitatea temporală a istoriei povestite; între componentele disparate ale acţiunii – precum intenţiile, cauzele, întâmplările – şi înlănţuirea istoriei; în sfârşit, între pura succesiune şi unitatea formei temporale – medieri care, la limită, pot zdruncina cronologia, ajungând chiar la abolirea ei. Aceste multiple dialectici nu fac decât să expliciteze opoziţia, deja prezentă în modelul tragic potrivit lui Aristotel, între dispersia episodică a povestirii şi puterea de unificare desfăşurată de actul configurator care este chiar *poiēsis*.

Această configurare narativă, astfel înţeleasă, trebuie să fie comparată cu tipul de conexiune reclamat de o descriere impersonală. Diferenţa esenţială dintre modelul narativ şi orice alt model de conexiune rezidă în statutul *evenimentului*, care a constituit pentru noi, de mai multe ori, piatra de încercare a analizei sinelui[1]. În timp ce într-un model de tip cauzal, evenimentul şi ocurenţa sunt indiscernabile, evenimentul narativ este definit prin raportare la însăşi operaţiunea de configurare; el face parte din structura instabilă de concordanţă discordantă caracteristică intrigii. El este sursă a discordanţei, în măsura în care se întâmplă, sau sursă a

1. Cf. analiza teoriei lui Davidson din al treilea studiu şi teoriei lui Parfit din al cincilea studiu. Nu contest rezultatele acestor teorii, mai precis, nici faptul că evenimentul, ca ocurenţă, are dreptul la un statut ontologic cel puţin egal cu cel al substanţei, nici faptul că el poate fi redat printr-o descriere impersonală. Susţin că evenimentul, intrând în dinamica unei povestiri care reuneşte un personaj şi o intrigă, îşi pierde neutralitatea impersonală. În acelaşi timp, statutul narativ acordat evenimentului previne o derivă a noţiunii de eveniment, ceea ce ar face dificil, dacă nu imposibil, ca agentul să fie luat în considerare în descrierea acţiunii.

concordanței, prin faptul că permite istoriei să avanseze[2]. Paradoxul punerii-în-intrigă constă în faptul că inversează efectul de contingență, în sensul de ceea ce s-ar fi putut întâmpla sau nu s-ar fi putut întâmpla deloc, incluzându-l într-un anume fel în efectul de necesitate sau de probabilitate, exercitat de actul configurator[3]. Inversarea efectului de contingență în efect de necesitate are loc în chiar nucleul evenimentului: în calitate de simplă ocurență, acesta din urmă se limitează la a bloca așteptările trezite de cursul anterior al evenimentelor; el este pur și simplu neașteptatul, surprinzătorul, el nu devine parte integrantă a istoriei decât înțeles ulterior, de îndată ce este transformat de așa-zisa necesitate retrogradă care provine din totalitatea temporală ajunsă la sfârșit. Or, această necesitate este una narativă, iar sensul ei provine din actul configurator; această necesitate narativă convertește contingența fizică, opusă necesității psihice, în contingență narativă, implicată în necesitatea narativă.

Din această simplă recapitulare a noțiunii de punere-în-intrigă, și înaintea oricărei analize a dialecticii personajului care constituie corolarul ei, reiese că operațiunea narativă dezvoltă un concept cu totul original de identitate dinamică, care reunește aceleași categorii pe care Locke le considera a fi opuse una alteia: identitatea și diversitatea.

Pasul decisiv în direcția unei concepții narative a identității personale se face prin trecerea de la acțiune la personaj. Personajul este *cel* care face acțiunea în cadrul povestirii. Prin urmare, categoria personajului este și ea o categorie narativă, iar rolul ei în povestire ține de aceeași inteligență narativă cu cea a intrigii. Problema este de a stabili cu ce anume contribuie categoria narativă a personajului la discuția despre identitatea personală.

---

2. Regăsesc aici ceva din acel *Ursprung* din viziunea lui Benjamin, a cărei apariție nu poate fi redusă la ceea ce se înțelege în mod obișnuit prin *Entstehung*, și încă și mai puțin prin *Entwicklung*. Or, oricât de greu ar fi să includem într-un tot apariția evenimentului narativ, el nu se epuizează prin efectul său de ruptură, de cezură; el conține potențialități de dezvoltare care cer să fie „salvate". Această *Rettung* a lui *Ursprung* – o temă principală la Benjamin – este operată, din punctul meu de vedere, tocmai prin intrigă. Intriga „salvează" originea din „căderea" ei în insignifianță. Cf. Jeanne-Marie Gagnebin, „Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin" (text nepublicat).

3. Despre necesitatea sau probabilitatea pe care Aristotel o leagă de *muthos* al tragediei sau al epopeii, cf. textele lui Aristotel citate în *Temps et Récit*, vol. 1, *op. cit.*, p. 69-70.

Teza susţinută aici va fi că identitatea personajului poate fi înţeleasă prin aplicarea asupra personajului a operaţiunii de punere-în-intrigă, care a fost mai întâi aplicată acţiunii povestite; personajul, vom susţine noi, este el însuşi pus-în-intrigă.

Să reamintim pe scurt modul în care teoria narativă dă seama de *corelaţia* dintre acţiune şi personaj.

În *Poetica* lui Aristotel, corelaţia dintre istoria povestită şi personaj este pur şi simplu postulată. Ea apare ca o corelaţie atât de puternică, încât ia forma unei subordonări. Într-adevăr, personajul păstrează o identitate corelativă cu cea a istoriei înseşi[4] doar în cadrul istoriei povestite, prin caracterele ei de unitate, de articulare internă şi de completitudine, conferite de operaţiunea de punere-în-intrigă.

Naratologia contemporană a încercat să acorde acestei corelaţii statutul de constrângere semiotică, implicită într-un fel în analiza conceptuală, „pe părţi", a lui *muthos*, făcută de Aristotel. Propp a împins această cercetare la un nivel de abstractizare pe care îl comentez în *Temps et Récit* şi asupra căruia nu revin aici[5]. Autorul *Morfologiei basmului*[6] începe prin a deosebi „funcţiile", mai exact segmentele recurente de acţiune şi de

4. În *Temps et Récit*, vol. 1, am comentat acest primat al operaţiunii de punere-în-intrigă (*muthos*) asupra personajului (p. 64). În seria de şase „părţi" ale tragediei, potrivit lui Aristotel, intriga apare prima, înaintea caracterelor şi gândirii (*dianoia*), care, împreună cu intriga, constituie „ce"-ul imitării acţiunii. Aristotel subliniază puternic această subordonare, afirmând: „tragedia nu-i imitarea (*mimésis*) unor oameni, ci a unei fapte şi a vieţii, iar fericirea şi nefericirea decurg din fapte, ţelul fiecărei vieţuiri fiind realizarea unei fapte, şi nu a unei calităţi. (...) De altminteri, tragedie fără acţiune nici n-ar putea fi; fără caractere, însă, s-a mai văzut." (Aristotel, *Poetica*, trad. şi introd. D. M. Pippidi, Bucureşti, Ed. Academiei, 1965, VII, 1450 a 16-24, p. 60-61). Ne vom opri mai târziu asupra acestei ipoteze, când vom discuta despre dispariţia personajului într-o parte din romanele contemporane.

5. În *Temps et Récit* II, subliniez cu grijă filiaţia de sens între *inteligenţa* narativă, inerentă competenţei spectatorului, auditorului sau cititorului, şi *raţionalitatea* naratologică pe care consider că este derivată din prima. Dar această problemă de prioritate nu mă preocupă aici. În naratologie, eu caut mai degrabă o confirmare a precomprehensiunii pe care o avem la nivelul inteligenţei narative, a coordonării între intrigă şi personaj.

6. V. I. Propp, *Morfologia basmului*, trad. R. Nicolau, pref. R. Niculescu, Bucureşti, Univers, 1970.

personaje, definind astfel basmul doar prin înlănțuirea funcțiilor. Dar, în momentul în care revine asupra unității sintetice a lanțului de funcții, el trebuie să ia în considerare rolul jucat de personaje. De aceea, el este primul care a încercat o tipologie a acestor roluri, stabilită doar pe baza recurenței lor[7]. Or, lista rolurilor nu este independentă de cea a funcțiilor; ele se intersectează în mai multe locuri pe care Propp le numește sfere de acțiuni: „numeroase funcții se structurează în mod logic într-o serie de sfere bine definite, corespunzând în ansamblu cu personajele ce îndeplinesc funcțiile"[8]. „Problema distribuirii funcțiilor poate fi rezolvată în planul repartizării sferelor de acțiuni după personaje"[9]. Citând aceste afirmații ale lui Propp în *Temps et Récit* II, p. 60-61, mă întreb dacă orice punere-în-intrigă nu are o geneză reciprocă ce implică dezvoltarea unui caracter și dezvoltarea unei istorii povestite. Adopt aici axioma enunțată de Frank Kermode potrivit căreia dezvoltarea unui personaj implică o povestire mai bogată[10].

Acest aspect a fost bine scos în evidență de Claude Bremond, în *Logique du récit*[11]; pentru el, *rolul* nu poate fi definit decât prin „atribuirea unui subiect-persoană unui predicat-proces eventual în act sau încheiat"[12]. În această atribuire putem vedea soluția narativă la problema ascrierii acțiunii unui agent, discutată în studiile precedente. Secvența de bază a povestirii conține deja această corelație. Mai mult, referința, în chiar definiția rolului, la cele trei stadii – al eventualității, al trecerii sau nu la act, al încheierii sau neîncheierii – situează rolul, de la bun început, în cadrul unei dinamici a acțiunii. Pe baza acestei definiții a secvenței de bază, poate fi compus un repertoriu cât mai complet de roluri, ținând cont de o serie de adăugiri referitoare atât la subiectul-persoană, cât și la predicatul-proces. Este remarcabil faptul că prima mare dihotomie este între pacienți,

7. Reamintesc lista lui Propp: răufăcătorul, donatorul (furnizorul), ajutorul, personajul căutat, trimițătorul, eroul, falsul erou. Cf. *Temps et Récit*, vol. II, *op. cit.*, p. 60.

8. V. I. Propp, *Morfologia basmului*, *op. cit.*, p. 80.

9. *Ibid.*, p. 81.

10. F. Kermode, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, p. 75-99.

11. Claude Bremond, *Logique du récit*, Paris, Seuil, 1973.

12. *Ibid.*, p. 134.

afectați de procesele de modificare sau de conservare, și, în corelație cu ei, agenții care inițiază aceste procese. Este luată astfel în considerare preînțelegerea noastră potrivit căreia povestirile sunt despre agenți și *pacienți*. În ceea ce mă privește, păstrez vie în minte tema omului care acționează și care suferă. Problema morală, după cum vom susține mai departe, este grefată pe recunoașterea acestei disimetrii esențiale între cel care face și cel care suportă, culminând cu violența agentului puternic. A fi afectat de un curs de evenimente povestite constituie chiar principiul organizator al unei întregi serii de roluri ale pacienților, în măsura în care acțiunea exercitată influențează, ameliorează sau deteriorează, protejează sau frustrează. O augmentare notabilă a noțiunii de rol este legată de introducerea sa în câmpul valorizărilor, prin intermediul transformărilor tocmai menționate, apoi în câmpul retribuirilor, în care pacientul apare ca bucurându-se de laude sau îndurând blamul, în măsura în care agentul recompensează sau pedepsește. Bremond remarcă cu justețe că, agenții și pacienții sunt ridicați doar la aceste stadii, la rangul de persoane și de inițiatori ai acțiunii. Astfel, conexiunea puternică între teoria acțiunii și teoria etică pe care o vom analiza mai departe este confirmată în plan narativ, prin intermediul rolurilor ce țin de câmpul valorizărilor și de cel al retribuțiilor.

Prin modelul *actanțial* al lui Greimas, corelația dintre intrigă și personaj atinge cel mai radical nivel al ei, anterior oricărei figurații sensibile. De aceea, aici nu se discută despre personaj, ci despre *actant*, astfel încât reprezentarea antropomorfică a agentului să fie subordonată poziției sale de operator al acțiunilor de-a lungul parcursului narativ. Radicalizarea este urmărită de-a lungul a două direcții: de partea actantului și de partea parcursului narativ. În prima direcție, lista de personaje din basmul rusesc, întocmită de Propp, este înlocuită cu un model bazat pe trei categorii: dorința (principiul căutării unui obiect, unei persoane, unei valori), comunicarea (principiul oricărui raport de la destinator la destinatar), acțiunea propriu-zisă (principiul oricărei opoziții între adjuvanți și oponenți). Acesta este un model în care, spre deosebire de cel al lui Propp, se pleacă de la relațiile posibile între actanți în direcția unei bogate combinatorii a acțiunilor, indiferent dacă acestea sunt contracte, probe, căutări sau confruntări. În a doua direcție, cea a parcursului narativ, aș dori să insist asupra locului pe care îl ocupă la un nivel median, între structuri profunde

şi un plan figurativ, o serie de noţiuni care nu îşi găsesc locul decât într-o concepţie narativă a coeziunii interne a vieţii: mai întâi, cea de *program narativ*, apoi cea de relaţie *polemică* între două programe, de unde rezultă opoziţia dintre subiect şi anti-subiect. Regăsim aici ceea ce întrevăzusem la nivelul simplei inteligenţe narative, şi anume ideea că acţiunea este interacţiune, iar interacţiunea este o competiţie între proiecte care, rând pe rând, converg şi se opun. Să mai adăugăm aici toate translatările sau transferurile de obiecte-valoare care narativizează schimbul. În sfârşit, ar mai trebui să explicăm topologia subiacentă schimbării „locurilor" – locuri iniţiale şi locuri terminale ale transferului – pornind de la care se poate discuta despre o serie *performativă*[13].

Dacă reintersectăm cele două linii de analiză pe care tocmai le-am rezumat sumar (prin referire la *Temps et Récit* II, p. 71-91), putem vedea cum se consolidează reciproc o semiotică a actantului şi o semiotică a parcursurilor narative, astfel încât acestea din urmă apar ca nişte parcursuri ale personajului. Pentru a concluziona asupra acestei teme a corelaţiei necesare dintre intrigă şi personaj, aş dori să insist asupra unei categorii pe care lucrarea lui Greimas despre *Maupassant*[14] a scos-o foarte mult în evidenţă, cu toate că era prezentă încă din primul model actanţial, cel al destinatorului. Perechea destinator-destinatar o continuă pe cea a trimiţătorului la Propp sau al contractului inaugural din primul model actanţial al lui Greimas, contract pe baza căruia eroul primeşte capacitatea de a face. Destinatorii – care pot fi entităţi individuale, sociale sau chiar cosmice, după cum putem vedea în nuvela „Deux amis" – ţin, în lucrarea *Maupassant*, de ceea ce Greimas numeşte statutul „proto-actanţial" (p. 63)[15].

13. În cazul lui Greimas, ca şi în cazul lui Propp şi al lui Bremond, nu voi aborda dificultăţile epistemologice legate de demersul de decronologizare a structurilor narative. Încă o dată, mă interesează aici doar ce anume autorizează *corelaţia* dintre intrigă şi personaj, înţeleasă în mod intuitiv doar la nivelul inteligenţei narative.

14. A. J. Greimas, *Maupassant: la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976.

15. O bună sinteză a abordării semiotice a categoriei personajului se găseşte în articolul lui P. Hamon, „Statut sémiologique du personnage", în R. Barthes *et al.*, *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977.

Nu a fost inutil să reamintim modul în care structura narativă reuneşte cele două procese de punere-în-intrigă, cel al acţiunii şi cel al personajului. Această reunire constituie răspunsul veritabil adus aporiilor ascrierii menţionate încă din primul studiu. Este adevărat că, dintr-un punct de vedere paradigmatic, întrebările *cine?*, *ce?*, *cum?* etc., pot desemna termenii mai puţin vizibili ai reţelei conceptuale a acţiunii. Dar, dintr-un punct de vedere sintagmatic, răspunsurile la aceste întrebări formează un lanţ care nu este altceva decât înlănţuirea povestirii. A povesti înseamnă a spune cine ce a făcut, de ce şi cum, expunând în timp conexiunea dintre aceste puncte de vedere. La fel de adevărat este şi faptul că putem descrie separat predicatele psihice luate în afara atribuirii lor unei persoane (ceea ce este condiţia însăşi a descrierii „psihicului"). Dar atribuirea este restabilită tocmai în cadrul povestirii. În acelaşi mod, articularea între intrigă şi personaj ne permite să conducem o cercetare virtual infinită la nivelul căutării motivelor, şi o cercetare în principiu finită la nivelul atribuirii cuiva. Cele două cercetări se întrepătrund în cadrul dublului proces de identificare a intrigii şi a personajului. Nu există o aporie mai redutabilă a ascrierii care să nu îşi găsească replica în dialectica personajului şi a intrigii. Confruntată cu a treia antinomie kantiană, ascrierea pare să fie împărţită între teza care stabileşte ideea de început al unei serii cauzale şi antiteza care îi opune ideea unei înlănţuiri fără de început şi neîntreruptă. Povestirea rezolvă antinomia în felul ei, pe de o parte acordând personajului o iniţiativă, adică o putere de a începe o serie de evenimente, fără ca acest început să constituie un început absolut, un început al timpului, iar pe de altă parte, acordând naratorului ca atare capacitatea de a determina începutul, mijlocul şi sfârşitul unei acţiuni. Identificând astfel iniţiativa personajului cu începutul acţiunii, povestirea răspunde tezei, fără să contrazică violent antiteza. Prin multiplele sale aspecte, ea constituie *replica poetică* pe care noţiunea de identitate narativă o dă aporiilor ascrierii. Reiau cu bună ştiinţă termenul de *replică poetică* aplicat în *Temps et Récit* III raportului între aporiile timpului şi funcţia narativă. Susţineam atunci că funcţia narativă nu oferea un răspuns speculativ acestor aporii, dar le făcea productive într-un alt registru al limbajului. În acelaşi fel, dialectica personajului şi a intrigii face productive aporiile ascrierii, iar despre identitatea narativă se poate spune că oferă acestor aporii o replică poetică.

2. Din această corelație *între* acțiune și personajul povestirii rezultă o dialectică *internă* personajului, care este corolarul precis al dialecticii concordanței și discordanței dezvoltată de punerea-în-intrigă a acțiunii. Dialectica constă în faptul că, urmând linia concordanței, personajul își extrage singularitatea din unitatea vieții sale înțeleasă ca o totalitate temporală, ea însăși singulară, ce îl diferențiază de altele. Urmând linia discordanței, această totalitate temporală este amenințată de efectul de ruptură al evenimentelor imprevizibile care o punctează (întâlniri, accidente etc). Grație sintezei concordant-discordant, contingența evenimentului participă la necesitatea într-un anume fel retroactivă a istoriei unei vieți, cu care este comparată identitatea personajului. Astfel, hazardul se preschimbă în destin. Iar identitatea personajului pus-în-intrigă, dacă putem spune așa, nu poate fi înțeleasă decât în termenii acestei dialectici. Teza identității, pe care Parfit o numește non-reducționistă, primește astfel nu doar o confirmare, ci și o reformulare totală. Persoana, înțeleasă ca personaj într-o povestire, nu este o entitate deosebită de „experiențele" *sale*. Dimpotrivă, ea împărtășește condiția identității dinamice specifice istoriei povestite. Povestirea construiește identitatea personajului, pe care o putem numi identitate narativă, elaborând-o pe cea a istoriei povestite. Identitatea istoriei este cea care constituie identitatea personajului.

Această dialectică de concordanță discordantă a personajului trebuie să fie acum înscrisă în cadrul dialecticii faptului-de-a-fi-același și a ipseității. Necesitatea acestei reînscrieri apare de îndată ce confruntăm concordanța discordantă a personajului cu căutarea permanenței în timp, legată de noțiunea de identitate, și a cărei echivocitate am arătat-o în studiul precedent: pe de o parte, spuneam noi, faptul-de-a-fi-același al caracterului, de cealaltă parte, ipseitatea menținerii de sine. Acum, trebuie să arătăm în ce fel dialectica personajului se înscrie în intervalul dintre acești doi poli ai permanenței în timp, pentru a desfășura o mediere între ei.

Această funcție *de mediere* pe care identitatea narativă a personajului o desfășoară între polii faptului-de-a-fi-același și ipseității este în mod esențial confirmată de *variațiile imaginative* la care povestirea supune această identitate. La drept vorbind, povestirea nu doar că suportă aceste variații, ci și le produce și le caută. În acest sens, literatura apare ca un vast laborator pentru experiențe de gândire în care resursele de variație

ale identității narative sunt puse la proba povestirii. Avantajul acestor experiențe de gândire constă în faptul că ele scot în evidență diferența dintre cele două semnificații ale permanenței în timp, prin variații asupra raportului dintre ele. În experiența cotidiană, după cum am afirmat, ele tind să se acopere una pe alta și să se confunde: astfel, a conta pe cineva înseamnă simultan a se baza pe stabilitatea unui caracter și a se aștepta ca celălalt să-și țină cuvântul, indiferent de schimbările ce ar putea afecta dispozițiile durabile prin care este recunoscută acea persoană. În ficțiunea literară, spațiul variațiilor deschis raporturilor dintre cele două moduri de identitate este imens. La un capăt, personajul este un caracter ce poate fi identificat și reidentificat ca același: acesta este, cu aproximație, statutul personajului din basme și din folclor. Cât despre romanul clasic – începând cu *Princesse de Clèves* sau cu romanul englezesc din secolul al XVIII-lea și încheind cu Dostoievski și Tolstoi – se poate spune că el a cercetat spațiul intermediar al variațiilor în care, prin intermediul transformărilor personajului, identificarea lui „același" scade în intensitate, fără însă să dispară. Ne apropiem de capătul celălalt, odată cu romanul așa-zis de formare, și mult mai mult, cu romanul fluxului conștiinței. Raportul dintre intrigă și personaj pare aici că se inversează: spre deosebire de modelul aristotelic, intriga este pusă în slujba personajului. Și tocmai aici, identitatea personajului, scăpând de sub controlul intrigii și principiului ei de ordine, este pusă cu adevărat la încercare. Atingem astfel polul extrem de variație, în care personajul a încetat să mai fie un caracter bine definit. În acest pol, întâlnim cazurile limită în care ficțiunea literară se pretează unei confruntări cu acele *puzzling cases* ale filosofiei analitice. La nivelul acestei confruntări, conflictul dintre o versiune narativistă și una non narativistă a identității personale atinge o tensiune maximă.

Faptul că narativitatea are și ea cazurile sale derutante este demonstrat pe larg în teatrul și romanul contemporan. La o primă vedere, aceste cazuri pot fi descrise ca ficțiuni ale pierderii identității. Odată cu Robert Musil, de exemplu, *Omul fără însușiri* – sau mai exact, fără proprietăți (*ohne Eigenschaften*) – nu poate fi la limită identificat, într-o lume, după cum se spune, de calități (sau de proprietăți) fără oameni. Ancorarea pe care o oferă numele propriu ajunge să fie derizorie, poate chiar inutilă.

Non-identificabilul ajunge să nu mai poată fi numit. Pentru a preciza miza filosofică a unei astfel de eclipsări a identității personajului, este important să observăm că, pe măsură ce povestirea se apropie de punctul de anulare al personajului, romanul își pierde și el calitățile sale propriu-zis narative, chiar și atunci când acestea sunt interpretate, ca mai sus, în modul cel mai flexibil și mai dialectic. Pierderii identității personajului îi corespunde astfel pierderea configurării povestirii și, îndeosebi, o criză a încheierii povestirii[16]. Personajul are astfel un efect de repercusiune asupra intrigii. Pentru a folosi un termen al lui Frank Kermode din *The Sense of an Ending*[17], aceeași schismă afectează în același timp tradiția intrigii condusă până la un termen care este egal cu o încheiere, și tradiția eroului ce poate fi identificat. Erodarea paradigmelor – pentru a folosi din nou un termen de-al lui Kermode – afectează simultan figurarea personajului și configurarea intrigii; astfel, în cazul lui Robert Musil, descompunerea formei narative, simultană cu pierderea identității personajului, conduce la depășirea limitelor povestirii și aduce opera literară în sfera eseului. Nu este întâmplător dacă numeroase autobiografii contemporane, precum cea a lui Michel Leiris, se distanțează cu bună știință de forma narativă și se alătură, și ele, genului literar cel mai puțin configurat, și anume eseul.

Dar ce înseamnă aici pierderea identității? Mai exact, despre ce mod de identitate este vorba aici? Teza mea este că, replasate în cadrul dialecticii lui *idem* și a lui *ipse*, aceste cazuri derutante ale narativității pot fi reinterpretate ca o dezvăluire a ipseității, prin pierderea suportului pe care îl oferă faptul-de-a-fi-același. În acest sens, ele constituie un pol opus față de cel al eroului ce poate fi identificat prin suprapunerea ipseității și a faptului-de-a-fi-același. Ceea ce se pierde în acest caz, în calitate de „proprietate", este tocmai ceea ce ne permitea să punem un semn de egalitate între personaj și caracter.

Dar ce mai este ipseitatea, atunci când a pierdut suportul faptului-de-a-fi-același? Făcând o comparație cu acele *puzzling cases* ale lui Parfit, vom putea răspunde mai precis la această întrebare.

16. Despre această criză a încheierii, cf. *Temps et Récit*, vol. III, *op. cit.*, p. 35-48.

17. F. Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Londra, Oxford, New York, Oxford University Press, 1966.

Ficţiunile literare diferă în mod fundamental de ficţiunile tehnologice prin faptul că ele rămân variaţii imaginative *în jurul* unui invariant, şi anume condiţia corporală trăită ca mediere existenţială între sine şi lume. Personajele de teatru şi de roman sunt oameni ca şi noi. În măsura în care corpul propriu este o dimensiune a sinelui, variaţiile imaginative în jurul condiţiei corporale sunt variaţii asupra sinelui şi ipseităţii sale. Mai mult, datorită funcţiei mediatoare a corpului propriu în structura faptului-de-a-fi-în-lume, trăsătura ipseităţii ce aparţine corporalităţii este extinsă asupra celei a lumii, în măsura în care este locuită corporal. Această trăsătură defineşte condiţia de pământean şi conferă Pământului semnificaţia existenţială pe care i-au recunoscut-o deja, în diverse moduri, Nietzsche, Husserl şi Heidegger. Pământul este aici ceva mai mult şi mai diferit decât o planetă: este numele mitic al ancorării noastre corporale în lume. Aceasta este presupoziţia ultimă a povestirii literare, atunci când este supusă constrângerii ce face din ea un *mimesis* al acţiunii. Pentru că acţiunea „imitată", în şi prin ficţiune, rămâne şi ea supusă constrângerii condiţiei corporale şi pământeşti.

Or, aceste *puzzling cases* aplică un caracter contingent radical tocmai condiţiei corporale şi pământeşti pe care hermeneutica existenţei, subiacentă noţiunii de acţiune şi suferinţă, o consideră a fi insurmontabilă. Dar ce anume operează această răsturnare de sens prin care invariantul existenţial devine un variabil în cadrul unui nou montaj imaginar? Însăşi tehnica este responsabilă pentru acest lucru; sau mai bine spus: ceea ce se situează dincolo de tehnica disponibilă astăzi, tehnica imaginabilă, pe scurt, visul tehnologic. În acest vis, creierul este considerat drept un echivalent ce poate înlocui persoana. Creierul este punctul de aplicare al tehnologiei avansate. În experienţele de bisecţie, de transplant, de reduplicare, de teleportare, creierul reprezintă fiinţa umană ca obiect al manipulării. Acest vis tehnologic, ilustrat de manipulările cerebrale, este strâns legat de abordarea impersonală a identităţii la un nivel conceptual. În acest sens, putem spune că variaţiile imaginative ale literaturii *science-fiction* sunt variaţii ce ţin de faptul-de-a-fi-acelaşi, pe când cele ale ficţiunii literare ţin de ipseitate, sau mai exact de ipseitatea în raportul ei dialectic cu faptul-de-a-fi-acelaşi.

Adevărata perplexitate nu rezidă deci în cadrul unui sau altui câmp al variaţiilor imaginative, ci, dacă putem spune aşa, *între* ele. Dar oare suntem capabili să concepem, nu spun aici să efectuăm, nişte variaţii astfel

încât condiția corporală și pământească să devină o simplă variabilă, o variabilă contingentă, dacă individul teleportat nu transportă cu el câteva trăsături reziduale ale acestei condiții, fără de care nu se mai poate spune că suferă sau că acționează – chiar și în cazul în care singura întrebare ar fi dacă și cum va supraviețui?

Poate că această perplexitate de grad secund nu poate fi tranșată în planul imaginarului. Ea nu poate fi rezolvată decât în planul etic la care vom ajunge în ultima parte a acestui studiu, când vom confrunta identitatea narativă, ce pendulează între faptul-de-a-fi-același și ipseitate, și identitatea etică, care pretinde o persoană responsabilă de actele sale. Având în vedere această capacitate de imputare, se poate afirma că manipulările cerebrale amenință identitatea personală și deci încalcă un drept, dreptul persoanei la integritatea sa fizică. Dar, pentru ca această capacitate de imputare, a cărei semnificație este pur morală și juridică, să nu fie asignată în mod arbitrar persoanelor, oare nu ar trebui ca invariantul existențial al corporalității și al mundaneității, în jurul căruia gravitează toate variațiile imaginative ale ficțiunii literare, să fie considerat el însuși ca fiind indispensabil la nivel ontologic? Oare manipulările imaginare ale creierului nu încalcă ceva mai mult decât o regulă, mai mult decât o lege, și anume o condiție existențială a posibilității unor reguli, legi, cu alte cuvinte a unor precepte adresate persoanei ce acționează și suferă? Altfel spus: ceea ce nu poate fi încălcat nu este oare diferența între sine și același, încă de la nivelul corporalității?

Nu vom aborda deocamdată ceea ce am numit mai sus perplexitate de grad secund. Pentru că, dacă un imaginar care respectă invariantul condiției corporale și pământești are mai multe în comun cu principiul moral al imputării, oare cenzurarea celuilalt imaginar, care induce contingența în chiar sânul acestui invariant, nu ar fi la rândul ei imorală dintr-un alt punct de vedere, interzicând visarea? Într-o bună zi, va trebui să fie interzisă realizarea lucrurilor la care literatura science-fiction acum doar visează. Dar visul nu a fost dintotdeauna o transgresare a interzisului? Să visăm deci odată cu Parfit. Dar ne dorim ca toți chirurgii-manipulatori din aceste vise să nu aibă niciodată mijloacele și nici dreptul să facă ceea ce este premis să fie imaginat[18].

18. Analiza mea a lui Parfit nu se încheie aici. Mai jos, ne vom întreba dacă nu cumva reapare o anumită convergență între ficțiunile literare pe care le asignez ipseității

2. *Între a descrie şi a prescrie: a povesti*

În a doua secţiune a acestei cercetări, ne mai rămâne să demonstrăm afirmaţia făcută încă din „Prefaţă", şi reluată la începutului celui de-al cincilea studiu, potrivit căreia teoria narativă ocupă în cadrul parcursului integral al analizei noastre o poziţie de legătură între teoria acţiunii şi teoria etică. În ce sens, deci, suntem îndreptăţi să vedem în teoria intrigii şi a personajului o tranziţie semnificativă între ascrierea acţiunii unui agent care poate [să acţioneze] şi imputarea ei unui agent care are obligaţia [să acţioneze]?

După cum bine se vede, problema are două aspecte: potrivit primului, care este legat de studiile „logico-practice" precedente, este important să se arate în ce măsură conexiunea, evidenţiată de teoria narativă, între intrigă şi personaj, la care se adaugă şi noua lumină pe care o aruncă asupra dificultăţilor legate de raportul dintre acţiune şi agentul ei, pretinde o *extindere* considerabilă a câmpului practic, dacă acţiunea descrisă trebuie să se potrivească cu acţiunea povestită. Potrivit celui de-al doilea aspect, ce deschide spre studiile „morale" care urmează, problema gravitează, în schimb, în jurul *suporturilor* şi a *anticipărilor* pe care teoria narativă le propune interogaţiei etice. Raportul dintre intrigă şi personaj nu aruncă o nouă lumină asupra raportului dintre acţiune şi agentul său, decât cu preţul unei *extinderi* a câmpului practic, dincolo de segmentele de acţiune pe care gramatica logică le înscrie cu cea mai mare uşurinţă în frazele de acţiune, şi chiar dincolo de lanţurile de acţiune, al căror singur interes rezidă în modul de conexiune logică ce ţine de o praxeologie. Este remarcabil faptul că Aristotel, căruia îi datorăm definiţia tragediei ca imitaţie a acţiunii, înţelege prin acţiune o îmbinare (*sustasis*, *sunthesis*) de întâmplări, de fapte, de aşa natură încât ele pot respecta configuraţia narativă. El precizează: „Cea mai însemnată dintre aceste părţi [ale tragediei] este îmbinarea faptelor săvârşite, căci tragedia nu imită [*mimēsis*] oameni, ci acţiunea, viaţa [*bion*], fericirea şi nenorocirea (care decurg din acţiune);

şi cele ale literaturii science-fiction (care, din punctul meu de vedere, nu au de-a face decât cu faptul-de-a-fi-acelaşi), atunci când sunt avute în vedere implicaţiile etice ale narativităţii; poate avem şi noi un mod de a spune că identitatea nu prezintă importanţă.

iar scopul vieții [*telos*] este un anumit fel de a acționa, [*praxis tis*], nu o calitate [*ou poiotēs*]. Numai datorită caracterului lor, oamenii au cutare sau cutare calitate, dar sunt fericiți sau dimpotrivă, datorită faptelor lor"[19]. Nu am putea exprima mai bine faptul că orice revizuire a raportului dintre acțiune și agent necesită în același timp o revizuire a conceptului însuși de acțiune, dacă acesta trebuie să fie adus la nivelul configurației narative desfășurate la scara unei vieți.

Prin revizuire, trebuie să înțelegem ceva mai mult decât o prelungire a conexiunilor dintre segmente de acțiune formate prin gramatica frazelor de acțiune. Trebuie să evidențiem o ierarhie a unităților praxice în care fiecare unitate, la nivelul ei, conține un principiu de organizare specific, integrând o diversitate de conexiuni logice.

1. Primele unități compuse sunt cele care merită numele de *practici* (în franceză, forma verbală „pratiquer" – a practica un sport, medicina etc – este mai folosită decât forma nominală pe care o adopt aici, după modelul termenului englezesc *practice*).

Exemplele cele mai întâlnite sunt meseriile, artele și jocurile[20]. Ne putem face o primă idee despre ce sunt aceste practici, plecând de la descrierea acțiunilor de bază în teoria analitică a acțiunii. Ne amintim că Danto definește o acțiune de bază, îndepărtând din acțiunile comune relația „în vederea a ceva". El obține astfel acțiunile de bază, și anume acțiunile pe care știm să le facem și pe care într-adevăr le facem, fără să mai fie nevoie să mai facem o altă acțiune. În mare, acestea sunt gesturile, postúrile, acțiunile corporale elementare, pe care învățăm, desigur, să le coordonăm și să le stăpânim, dar ale căror elemente de bază nu le învățăm la drept vorbind. Prin contrast, tot restul câmpului practic este construit pe baza relației „în vedere a ceva": pentru a face Y, trebuie mai întâi făcut X. Am putea atunci obiecta că introducerea conceptului de practică este inutilă. Pentru ca acest concept de acțiune să fie adus la același nivel cu cel de *praxis*, nu este

19. Aristotel, *Poetica*, trad. C. Balmuș, București, Ed. Științifică, 1957, VI, 1450 a 7, 15-19, p. 25 [trad. mod.].

20. În capitolul următor, vom arăta în ce sens alegerea acestor prime unități ale *praxis*-ului, conformă cu cea făcută de Aristotel, este în acord cu versiunea teleologică a eticii sale.

oare suficient ca, pe de o parte, să prelungim lanţul de mijloace şi scopuri, după cum o face E. Anscombe în celebrul exemplu din lucrarea *Intention* analizat mai sus, iar pe de altă parte, să coordonăm între ele segmentele de cauzalitate fizică şi segmentele intenţionale, formalizate în silogisme practice, în cadrul unui model mixt, precum cel propus de G. von Wright în *Explanation and Understanding*[21]? S-ar obţine atunci lungi lanţuri de acţiune în care tranziţia de la punctul de vedere sistemic la cel teleologic ar fi asigurată în fiecare punct al lanţului, prin faptul că agentul este capabil să considere efectele cauzalităţii drept circumstanţe ale deciziei, în timp ce rezultatele dorite şi nedorite ale acţiunilor intenţionale devin, în schimb, noi stări de lucruri ce antrenează noi lanţuri cauzale. Această întrepătrundere a finalităţii şi a cauzalităţii, a intenţionalităţii şi a conexiunilor sistematice, este desigur constitutivă acestor lungi acţiuni care sunt practicile. Totuşi, de aici lipseşte unitatea de configurare care diferenţiază o meserie, un joc, o artă, în cadrul acestor lungi lanţuri de acţiuni.

Un al doilea tip de conexiune contribuie la delimitarea practicilor ca unităţi de grad secund; aici, nu mai este vorba de relaţii liniare pe care tocmai le-am analizat, ci de relaţii de intercalare. Vocabularul legat de repertoriul nostru de capacităţi exprimă foarte bine aceste relaţii care implică mai degrabă subordonarea decât coordonarea; astfel, meseria de agricultor include acţiuni subordonate, precum aratul, semănatul, seceratul; la rândul său, aratul presupune conducerea unui tractor şi aşa mai departe, ajungându-se până la acţiuni de bază, de genul lui a trage sau a împinge. Or, această relaţie de intercalare, deci de subordonare a acţiunilor parţiale unei acţiuni totale, este legată de relaţia de coordonare între segmentele sistemice şi cele teleologice, doar în măsura în care ambele tipuri de conexiuni sunt reunite sub nişte legi ale sensului care fac din meseria de agricultor o practică. Acelaşi lucru se poate spune şi despre alte practici; aşa cum agricultura este o practică, în sensul de meserie (dar nu şi a ara şi, cu atât mai puţin, a pune în funcţiune un tractor), tot aşa, a întreţine o casă, în sensul grecescului *oikos*, de unde provine si cuvântul „economie", sau a ocupa o funcţie publică în stat – exemplu asupra căruia vom reveni mai târziu – desemnează tot atâtea practici, fără ca toate

21. G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, *op. cit.*

comportamentele subordonate să merite această calitate, precum a face un meniu, a ține un discurs în cadrul unei întruniri publice. Tot astfel, a picta este o practică, în același timp ca meserie și ca artă, și nu constă în a pune o pată de culoare pe pânză. Un ultim exemplu ne va conduce către o tranziție binevenită: deplasarea un pion pe tabla de șah nu este în sine decât un gest, dar înțeles în cadrul practicii jocului de șah, acest gest dobândește semnificația unei mutări într-o partidă de joc.

Acest ultim exemplu confirmă faptul că unitatea configuratoare constitutivă unei practici se bazează pe o relație particulară de sens, mai exact cea exprimată prin noțiunea de regulă constitutivă, care a fost împrumutată din teoria jocurilor, înainte de a fi extinsă la teoria actelor de discurs, și apoi integrată, așa cum o fac aici, în teoria praxis-ului. Regula constitutivă se referă la precepte a căror singură funcție este de a stabili că, de exemplu, cutare gest de deplasare a unui pion pe tabla de șah „contează ca" o mișcare într-o partidă de șah. Mișcarea nu ar exista, cu această semnificație și cu acest efect în cadrul partidei, fără această regulă care „constituie" mutarea ca o etapă în partida de șah. Regula este constitutivă în sensul că ea nu este ceva adăugat, precum o reglementare exterioară aplicată unor mișcări care ar avea deja propria lor semnificație (precum o au semnalele luminoase pentru conducătorii de autovehicule). Regula conferă gestului, prin ea însăși, o anume semnificație: a deplasa un pion; semnificația își are sursa în regulă, de îndată ce regula este constitutivă, mai precis constitutivă semnificației, faptului de „a servi drept". Noțiunea de regulă constitutivă poate fi extinsă de la exemplul jocului la alte practici, pentru simplul motiv că jocurile sunt niște excelente modele practice. J. Searle a extins pe bună dreptate această noțiune asupra domeniului actelor de discurs, în măsura în care acestea sunt și acțiuni sau faze ale unor practici mai largi. Astfel, actele ilocuționare, precum a promite, a ordona, a avertiza, a constata se deosebesc prin „forța" lor care este ea însăși constituită prin regula care afirmă, de exemplu, că a promite înseamnă a asuma obligația de a face mâine ceea ce declar astăzi că voi face.

Este important să remarcăm faptul că regulile constitutive nu sunt reguli morale. Ele hotărăsc doar asupra *semnificației* gesturilor particulare și, prin intermediul lor, cutare gest al mâinii poate „conta", de exemplu, ca un salut, un vot, chemarea unui taxi etc. Desigur, regulile constitutive

deschid calea regulilor morale, în măsura în care acestea din urmă conduc comportamentele ce pot dobândi o semnificație. Dar acesta nu este decât un prim pas în direcția eticii. Nici chiar regula constitutivă a promisiunii, după cum am enunțat-o mai sus, nu are ca atare o semnificație morală, deși ea conține o referință la o obligație. Ea se limitează la a defini ceea ce „contează ca" promisiune, ceea ce îi conferă „forța" ilocutorie. Regula morală, care poate fi numită și regulă a fidelității, potrivit căreia promisiunile trebuie respectate, are doar un statut deontic[22].

Introducerea noțiunii de regulă constitutivă la acest nivel al analizei are și un alt avantaj, decât cel de a introduce în structura practicilor relații specifice de semnificație; ea mai are avantajul de a sublinia caracterul *interactiv* ce ține de majoritatea practicilor. În teoria analitică a acțiunii, acest caracter nu este scos în evidență pentru că frazele de acțiune sunt scoase din mediul lor social. Doar într-un cadru pragmatic, receptarea de către un alocutor al sensului asignat unei fraze de acțiune de către un locutor este inclusă în semnificația frazei. Mai mult, interlocuția nu constituie decât dimensiunea verbală a acțiunii. Practicile se bazează pe acțiuni în care un agent ține cont, în principiu, de acțiunea celuilalt. Tocmai în acest fel definește Max Weber termenii de acțiune și acțiune socială, în deschiderea importantei sale lucrări *Economie și Societate*: „Prin 'activitate' [*Handeln*] înțelegem un comportament uman (indiferent dacă discutăm despre un act exterior sau interior, de o omisiune [*Unterlassen*] sau de o acceptare [*Dulden*]), când și în măsura în care agentul sau agenții îi atribuie un sens subiectiv. Iar prin 'activitate socială', înțelegem activitatea care, potrivit sensului ei urmărit [*gemeinten Sinn*] de către agent sau agenți, se raportează la comportamentul celuilalt, în funcție de care este dată direcția desfășurării sale."[23]

A se raporta la și a ține cont de comportamentul altor agenți – constituie expresiile cele mai generale și mai neutre care pot acoperi multitudinea de interacțiuni pe care le întâlnim la nivelul acestor unități de acțiune care sunt practicile. Aceste interacțiuni pot fi ele însele situate, precum acțiunile intenționale înțelese potrivit semnificației lor subiective,

22. Cf. mai jos, al optulea studiu.

23. M. Weber, *Economie et Société*, trad. fr. J. Freund et al., Paris, Plon, 1971, p. 4.

în rubrica pe care Weber a rezervat-o acestora din urmă. Modalităţile „externe" şi „deschise" de a ţine cont de comportamentul altor agenţi se întâlnesc în interacţiunile eşalonate de la conflict la cooperare, trecând prin competiţie. Însă şi interacţiunea devine o relaţie „internă" – internalizată – de exemplu, în relaţia de ucenicie care se transformă, puţin câte puţin, în competenţa dobândită; cineva se poate juca singur, poate lucra singur în gradină, poate defăşura singur o cercetare, în laborator, în biblioteca sau în birou. Dar regulile constitutive ale acestor practici au o sursă mai îndepărtată decât executantul solitar; practica unei aptitudini, unei meserii, unui joc sau unei arte este învăţată de la altcineva; iar ucenicia şi antrenamentul se bazează pe tradiţii care pot fi desigur depăşite, dar care trebuie mai întâi asumate. Tot ce am spus noi în altă parte despre tradiţionalitate şi despre raportul dintre tradiţie şi inovaţie îşi recapătă aici sensul în cadrul conceptului de interacţiune internalizată. La acest exemplu clasic de interacţiune, în care referinţa la celălalt a devenit ea însăşi internalizată, aş dori să adaug exemplul subtil pe care Hegel îl evocă în capitolul V din *Fenomenologia spiritului*: el corespunde momentului în care conştiinţa realizează disproporţia dintre operă, ca efectivitate limitată, determinată şi puterea de a *realiza* care poartă destinul universal al raţiunii efective. Când opera este separată de autorul său, întreaga sa fiinţă se concentrează în semnificaţia pe care i-o atribuie celălalt. Pentru autor, opera ca indiciu al individualităţii, şi nu al vocaţiei sale universale, ţine pur şi simplu de sfera efemerului[24]. Acest mod al operei de a nu-şi menţine sensul şi existenţa sa ca operă, decât pornind de la celălalt, scoate în evidenţă precaritatea neobişnuită a raportului dintre operă şi autor, având în vedere că medierea asigurată de celălalt este constitutivă sensului său.

Dacă am propune o paralelă, în termeni de interacţiune, între aceste moduri în care un agent înţelege în mod subiectiv acţiunea, sub forma

24. „Opera *este*; aceasta înseamnă că ea este pentru alte individualităţi şi este pentru ele o realitate străină, în locul căreia *ele* trebuie să o pună pe a lor şi să-şi dea prin fapta lor conştiinţa unităţii *lor* cu realitatea; adică interesul e pus de *ei* prin natura *lor* originară în acea operă este un altul decât *propriul* interes al acestei opere, care este astfel transformată în altceva. Opera este astfel, în genere, ceva trecător, care va fi ştearsă prin jocul contrar al altor forţe şi interese şi care prezintă mai degrabă realitatea individualităţii ca fiind dispărută decât ca fiind împlinită." Hegel, *Fenomenologia spiritului*, *op. cit.*, p. 235.

negativă a omisiunii (*Unterlassen*) şi a acceptării (*Dulden*), oare am ceda în cele din urmă unui simplu spirit de geometrie? De fapt, a omite şi a suporta, chiar a îndura, a suferi, sunt tot atât fapte de interacţiune, pe cât sunt fapte de înţelegere subiectivă. Aceşti doi termeni reamintesc faptul că la nivelul interacţiunii, precum şi la cel al înţelegerii subiective, non-acţiunea este încă o acţiune: a neglija, a omite să faci ceva, înseamnă şi a lăsa ca lucrurile să fie făcute de un altul, câteodată în mod ilicit; în timp ce a suporta înseamnă a se ţine, de bunăvoie sau forţat, sub puterea de acţiune a celuilalt; ceva este făcut cuiva de către cineva; a suporta devine a îndura, care se învecinează cu a suferi. În acest punct, teoria acţiunii este extinsă de la oamenii ce acţionează la oamenii care suferă. Acest adaos este atât de important, încât conduce o mare parte a reflecţiei asupra puterii aşa cum este ea exercitată de cineva asupra cuiva, dar şi reflecţiile asupra violenţei ca o distrugere făcută de cineva a capacităţii de acţiune a subiectului; în acelaşi timp, acest adaos conduce la limita ideii de dreptate, ca regulă ce urmăreşte stabilirea egalităţii între pacienţii şi agenţii acţiunii[25]. Într-adevăr, orice acţiune are agenţii şi pacienţii săi.

Acestea sunt unele din aspectele complexe ale acţiunii scoase în evidenţă prin intermediul operaţiunii narative, prin chiar faptul că ea se menţine într-o relaţie mimetică faţă de acţiune. Ceea ce nu înseamnă totuşi că practicile conţin ca atare nişte scenarii narative deja constituite; dar organizarea lor le conferă o calitate prenarativă pe care am situat-o altădată sub semnul lui *Mimesis* I (prefigurare narativă). Acest strâns raport cu sfera narativă este întărit de formele de interacţiune specifice practicilor: povestirea le conferă acestora din urmă forma polemică a unei competiţii între programe narative.

2. Acelaşi raport între *praxis* şi povestire este repetat la un grad mai avansat de organizare: am amintit textul din *Poetica* în care Aristotel compară *praxis* şi *bios*: „Tragedia nu imită [*mimesis*] oameni, ci o acţiune şi viaţa...". Înainte să analizăm ceea ce MacIntyre numeşte „unitatea narativă a unei vieţi"[26], acordând astfel o notă narativă sintagmei diltheyene de

25. Cf. mai jos, al optulea studiu.

26. A. MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, trad. C. Pleşu, pref. A. Crăiuţu, Bucureşti, Humanitas, 1998.

„coeziune a unei vieți", merită să ne oprim asupra unui nivel intermediar între practici – meserii, jocuri, arte – și proiectul global al unei existențe; vom numi *planuri de viață* aceste vaste unități practice care se referă la viața profesională, viața de familie, viața de plăceri etc; aceste planuri de viață iau formă – o formă mobilă și în special schimbătoare – de-a lungul unei mișcări de du-te vino între idealurile mai mult sau mai puțin depărtate, care trebuie acum menționate, și gândirea avantajelor și dezavantajelor alegerii unui anume plan de viață la nivelul practicilor. În studiul următor, vom dezvolta aplicațiile propriu-zis etice ale acestei elaborări a planurilor de viață, și vom relua cu această ocazie, sub direcția lui Gadamer, analiza aristotelică a lui *phronēsis* și a lui *phronimos*. Însă aici dorim să scoatem în evidență doar simplul fapt că acest câmp practic nu este constituit de jos în sus, printr-o articulare de la cel mai simplu la cel mai elaborat, ci potrivit unei duble mișcări de complexificare ascendentă ce pornește de la acțiuni de bază și practici, și respectiv de specificare descendentă ce pleacă de la un orizont vag și mobil de idealuri și de proiecte în lumina cărora o viață umană își dă seama de propria ei unicitate. În acest sens, ceea ce MacIntyre numește „unitatea narativă a unei vieți" nu rezultă doar din însumarea practicilor într-o formă înglobatoare, ci este condusă la fel de bine și de un proiect de viață, oricât de nesigur și de mobil ar fi, dar și de practici fragmentare, care au propria lor unitate, planurile de viață constituind zona mediană de schimb între caracterul nedeterminat al idealurilor directoare și cel determinat al practicilor. De fapt, se poate întâmpla ca în acest schimb, proiectul global să fie primul ce este schițat în mod clar, precum în cazul vocației precoce sau categorice, și se mai poate întâmpla ca, sub impulsul acestei constrângeri venite de sus, practicile să își piardă formele lor clare atribuite prin tradiție și asimilate prin învățare. Câmpul practic apare astfel a fi supus unui dublu principiu de determinare care se aseamănă cu înțelegerea hermeneutică a unui text prin schimbul între întreg și parte. Nimic nu este mai favorabil configurației narative decât acest joc al dublei determinări.

3. A venit momentul să discutăm noțiunea de „unitate narativă a unei vieți" pe care MacIntyre o situează deasupra celorlalte practici și planuri de viață. Trebuie menționat că, pentru el, această noțiune nu desemnează ultima etapă din cadrul *praxis*-ului. Dintr-o perspectivă etică asumată, la

care nu vom ajunge decât în următorul studiu, ideea unei reuniri a vieţii în forma unei povestiri este menită să servească drept punct de sprijin pentru vizarea vieţii „bune", cheia de boltă a eticii sale, tot aşa cum va fi şi pentru noi. Într-adevăr, în ce mod un subiect al acţiunii ar putea acorda propriei sale vieţi, luată în întregul ei, un caracter etic, dacă această viaţă nu ar fi fost deja reunită, şi cum s-ar putea întâmpla acest lucru, dacă nu chiar în forma povestirii?

Mă bucur să constat această întâlnire între analizele mele din *Temps et Récit* şi cele din *Tratat de morală. După virtute*. Totuşi, nu aş dori să identific, fără a privi mai îndeaproape, demersul lui MacIntyre cu al meu. MacIntyre are în principal în vedere istoriile întâlnite în densitatea acţiunii de zi cu zi şi nu acordă o importanţă capitală, cel puţin pentru cercetarea etică în care s-a angajat, separaţiei între ficţiunile literare şi istoriile considerate a fi „puse în scenă" (*enacted*). Or, în abordarea mea a funcţiei *mimetice* a povestirii, ruptura realizată prin introducerea povestirii în câmpul acţiunii capătă o aşa mare importanţă, încât refacerea legăturii dintre literatură şi viaţă, prin *intermediul* lecturii, devine o problemă dificilă. Pentru MacIntyre, ideea unei refigurări a vieţii prin ficţiune nu suscită dificultăţi. În schimb, el nu trage niciun avantaj, aşa cum încerc eu să fac, din dublul fapt că joncţiunea dintre acţiune şi agentul ei poate fi cel mai bine surprinsă tocmai în cadrul ficţiunii literare, şi că literatura se dovedeşte a fi un laborator uriaş pentru experienţele de gândire în care această joncţiune este supusă unor nenumărate variaţii imaginative. Acest avantaj al unui detur prin ficţiune, este adevărat, are şi reversul său. Aici apare o dificultate cu care MacIntyre nu se confruntă, o dificultate ce priveşte modul în care experienţele de gândire suscitate de ficţiune, cu toate implicaţiile etice despre care vom vorbi mai departe, contribuie la cercetarea de sine în viaţa reală[27]. Dacă separaţia între ficţiune şi viaţă este atât de

27. Potrivit afirmaţiei lui Louis O. Mink, marele teoretician al naraţiunii istorice, „istoriile nu sunt trăite, ci povestite", „History and Fiction as Modes of Comprehension", *New Literary History*, *op. cit.*, I, 1979, p. 557-558. Despre Louis O. Mink, cf. *Temps et Récit*, vol. 1, p. 219-228. Cele mai importante lucrări ale lui Louis O. Mink despre filosofia istoriei au fost adunate de Brian Fay *et al.*, într-un volum postum: Louis O. Mink, *Historical Understanding*, Cornell U. Press, 1987.

mare cât pare a fi, cum am putut oare, în analiza noastră a nivelurilor *praxis*-ului, să situăm ideea de unitate narativă a *vieții* în vârful ierarhiei practicilor multiple? Ne-am putea gândi că această separație a fost anulată prin teoria lecturii pe care o propun în *Temps et Récit* III, cu intenția de a pune în legătură lumea textului și lumea cititorului[28]. Dar însuși actul lecturii dă naștere unor dificultăți pe care le vom preciza pe calea de întoarcere de la ficțiune la viață.

Ce se poate spune mai întâi despre raportul dintre autor, narator și personaj, ale căror roluri și discursuri sunt bine diferențiate în planul ficțiunii? Când mă interpretez în termenii unei narațiuni trăite, sunt eu oare toți aceștia trei, în același timp, precum în povestirea autobiografică[29]? Eu sunt fără îndoială narator și personaj, dar al unei vieți căreia, spre deosebire de personajele ficționale, nu îi sunt autor, ci cel mult coautorul, *sunaition*[30], ca să folosim un termen al lui Aristotel. Ținând cont de această

28. Din analizele dezvoltate în *Temps et Récit* III, reținem aici faptul că lectura, dincolo de a fi o imitație lenevă, este, în cel mai bun caz al său, o confruntare între două strategii, *strategia seducției* condusă de autor sub forma unui narator mai mult sau mai puțin de încredere, ce se sprijină pe *„willing suspension of disbelief"* (Coleridge) care marchează începutul actului lecturii, și *strategia suspiciunii* condusă de cititorul vigilent, care știe că el este cel care acordă semnificație textului, profitând de lacunele sale intenționate sau nu. La aceste observații din *Temps et Récit*, aș vrea să adaug aici că posibilitatea de a aplica literatura la viață se bazează, în ceea ce privește dialectica personajului, pe problema *identificării-cu* despre care am afirmat mai sus că este o componentă a caracterului. Prin intermediul identificării cu eroul, povestirea literară contribuie la narativizarea caracterului. Despre această temă, cf. H.R. Jauss, „La jouissance esthétique: les expériences fondamentales de la *poiēsis*, de *l'aisthēsis* et de la *catharsis*", *Poétique*, 39, Paris, Seuil, septembrie 1979. Ceea ce urmează trebuie situat în cadrul confruntării între două strategii specifice actului de lectură și sub semnul narativizării caracterului (și al identificării-cu, care este parte din acesta).

29. Cf. P. Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.

30. Cf. mai sus, al patrulea studiu, p. 130. În lucrarea *După virtute*, MacIntyre nu vede nicio dificultate în conjugarea trăsăturilor narațiunii ficționale cu cele ale narațiunilor trăite. Pentru el, narațiunile trăite sunt niște „povestiri puse în scenă" (*enacted narratives*). Totuși, după ce a afirmat că: „ceea ce numeam istorie este o narațiune dramatică pusă în scenă în care personajele sunt și autori" (p. 222), MacIntyre e nevoit să recunoască că din cauza dependenței acțiunilor unor oameni față de acțiunile altora, „deosebirea dintre personajele imaginare și cele reale nu constă în forma narativă a ceea ce fac, ci în calitatea lor de autori ai acestei forme și ai propriilor lor acțiuni" (*ibid.*).

rezervă, noțiunea de autor nu este oare încărcată de echivocitate, atunci când trecem de la scriitură la viață?

Altă dificultate: în planul însuși al formei narative, pe care o considerăm a fi similară în ficțiune și în viață, apar diferențe notabile între noțiunile de început și de sfârșit. Desigur, în ficțiune, nici începutul și nici sfârșitul nu se identifică în mod necesar cu cele ale evenimentelor povestite, ci cu cele ale formei narative înseși. Astfel, *În căutarea timpului pierdut* începe prin celebra propoziție: „Mult timp, m-am culcat devreme". Acest „mult timp", urmat de un perfect compus, trimite la un timp anterior cvasi-imemorial. Totuși, cu această frază se deschide cartea și ea are valoarea unui început narativ. Același lucru se poate spune și despre viitorul condițional de la sfârșitul *Timpului regăsit*, care deschide spre un viitor nedeterminat, în care scriitura operei este chemată să se confrunte cu apropierea morții. Și totuși, există o ultimă pagină care este egală cu un sfârșit narativ[31]. Această încheiere – această încheiere literară, dacă dorim – lipsește din ceea ce MacIntyre, în *După virtute*, numește unitate narativă a vieții și pe care o consideră drept o condiție de proiectare a „vieții bune". Viața trebuie să fie reunită, pentru ca ea să regăsească direcția vieții autentice. Dacă viața mea nu poate fi înțeleasă ca o totalitate singulară, nu voi putea niciodată spera ca ea să fie reușită și împlinită. Or, nimic din viața reală nu are valoarea unui început narativ; memoria se pierde în ceața primilor ani ai copilăriei; nașterea mea și, în special, actul prin care am fost conceput țin mai mult de istoria celorlalți, în ocurență a părinților mei, decât de mine însumi. Cât despre moartea mea, ea nu va fi un sfârșit povestit decât în povestirea celor care îmi vor supraviețui. Mă îndrept continuu către propria mea moarte, ceea ce nu îmi lasă posibilitatea să o înțeleg ca un sfârșit narativ.

La această dificultate fundamentală se adaugă o alta, care nu este lipsită de legătură cu prima; de-a lungul parcursului cunoscut al vieții mele, eu pot trasa mai multe itinerarii, pot țese mai multe intrigi, pe scurt, pot povesti mai multe istorii, în măsura în care fiecăreia îi lipsește criteriul concluziei, acest „*sense of an ending*" asupra căruia Kermode insista atât de mult.

31. În *Temps et Récit* II, am discutat această problemă a diferenței dintre încheierea povestirii și deschiderea la cele două extreme a seriei celor spuse.

Să înaintăm în analiza noastră: în timp ce fiecare roman desfășoară o lume a textului care îi este proprie, fără să ofere deseori posibilitatea de a pune în relație intrigile incomensurabile ale mai multor opere (poate cu excepția anumitor serii, precum romanele de familie: *Casa Buddenbrook* de Thomas Mann, *Oameni de bunăvoință* de Jules Romains, după modelul istoriilor patriarhilor din Biblie), istoriile povestite de unii se întrepătrund cu istoriile altora. Părți întregi din viața mea fac parte din istoria vieții altora – a părinților mei, a prietenilor mei, a colegilor mei de muncă și de distracție. Ceea ce am spus mai sus despre practici și despre relațiile de ucenicie, de cooperare și de competiție pe care le includ, confirmă această întrepătrundere a istoriei fiecărei persoane cu istoria mai multor altora. Acest aspect este subliniat puternic de MacIntyre, amplificând, fără probabil să o știe, ceea ce Wilhelm Schapp scrisese deja sub titlul de *In Geschichten verstrickt* (întrepătrunși în istorii)[32]. Or, prin această întrepătrundere, și prin caracterul lor deschis la cele două extremități, aceste istorii de viață se deosebesc de istoriile literare, indiferent dacă acestea țin de sfera istoriografiei sau a ficțiunii. Oare se mai poate vorbi încă despre unitatea narativă a vieții?

Ultima obiecție: în cadrul înțelegerii de sine, *mimēsis praxeōs* pare că nu poate acoperi decât etapa deja trecută a vieții și că trebuie să fie construită pe baza anticipațiilor, proiectelor, după o schemă asemănătoare cu cea pe care o propune R. Koselleck în *Vergangene Zukunfi*[33], în care dialectica „spațiului de experiență" și „orizontului de așteptare" pune în relație selectarea evenimentelor povestite cu anticipările ce țin de ceea ce Sartre numea proiectul existențial al fiecăruia dintre noi.

Toate aceste argumente pot fi foarte bine acceptate: echivocitatea noțiunii de autor; neîncheierea „narativă" a vieții; întrepătrunderea istoriilor de viață unele cu celelalte; includerea narațiunilor trăite într-o dialectică a rememorării și a anticipării. Totuși, ele nu pot suspenda, din punctul meu de vedere, noțiunea însăși de *aplicare* a ficțiunii la viață. Obiecțiile nu sunt valabile decât împotriva unei concepții naive a *mimesis*-ului, precum cea care pune în scenă anumite ficțiuni

32. Cf. *Temps et Récit*, vol. 1, *op. cit.*, p. 114.
33. Cf. *Temps et Récit*, vol. III, p. 301-313.

în cadrul ficţiunii, precum în primul volum din *Don Quijote* sau în *Doamna Bovary*. Ele nu pot fi respinse, cât incorporate într-un sens mai subtil, mai dialectic, al *aproprierii*. Aceste obiecţii trebuie de fapt resituate în cadrul confruntării între text şi cititor, despre care am discutat mai sus. Oare echivocitatea poziţiei autorului nu ar trebui să fie mai degrabă menţinută decât îndepărtată? Construind povestea unei vieţi al cărei autor nu sunt eu în ceea ce priveşte existenţa, eu sunt în schimb coautor în ceea ce priveşte sensul ei. Mai mult, nu este o întâmplare şi nici o exagerare dacă, în sens contrar, numeroşi filosofi stoici au înţeles viaţa însăşi, viaţa trăită, ca o interpretare a unui rol într-o piesă care nu a fost scrisă de noi şi al cărei autor se retrage deci în spatele rolului. Aceste schimburi între multiplele sensuri ale termenilor „autor" şi „poziţia autorului" (*autorship*) contribuie la bogăţia de sens a noţiunii însăşi de putere de a acţiona (*agency*) discutată în al patrulea studiu.

În ceea ce priveşte noţiunea de unitate narativă a vieţii, aceasta trebuie să fie înţeleasă ca un amestec instabil de fabulaţie şi experienţă reală. Datorită caracterului evaziv al vieţii reale, avem nevoie de ajutorul ficţiunii pentru a organiza viaţa retrospectiv, după eveniment, cu riscul de a considera drept revizuibilă şi provizorie orice figură de punere-în-intrigă împrumutată de la ficţiune sau de la istorie. Astfel, cu ajutorul începuturilor narative cu care ne-am familiarizat prin lectură, putem, forţând într-un fel nota, să stabilim începuturile reale date de iniţiativele – în sensul forte al termenului – pe care le asumăm. Mai avem şi experienţa, pe care o putem numi incompletă, a ceea ce înseamnă încheierea unei acţiuni, a unei părţi din viaţă. Iar literatura ne ajută să schiţăm aceste scopuri provizorii. Cât despre moarte, povestirile despre acest subiect din cadrul literaturii nu au oare calitatea de a diminua starea de angoasă resimţită în faţa nimicului necunoscut, conferindu-i, la nivel imaginar, figura unei anumite morţi, exemplare într-un fel sau în altul? Astfel, ficţiunea joacă şi ea un rol în arta de a învăţa să murim. Meditaţiile asupra Patimilor lui Cristos au însoţit în acest fel numeroşi credincioşi până la ultimul prag al vieţii. Când F. Kermode şi W. Benjamin folosesc în această privinţă cuvântul „consolare", nu trebuie să ne grăbim să vedem în aceasta o iluzionare de sine. Ca o formă de contra-dezolare, consolarea poate să fie

o modalitate lucidă – la fel de lucidă precum *catharsis*-ul aristotelic – de a purta doliul pentru sine. În acest caz, între literatură și faptul-de-a-fi-întru-(sau către)-moarte poate avea loc un schimb prolific.

Întrepătrunderea dintre istoriile de viață este oare incompatibilă cu inteligența narativă pe care o întreține literatura? Oare intercalarea unei povestiri în alta, deseori întâlnită în literatură, nu ar putea constitui un model de inteligibilitate? Iar fiecare istorie fictivă, în cadrul căreia se confruntă destinele diferite ale protagoniștilor, nu oferă oare niște modele de interacțiune în care întrepătrunderea este clarificată prin competiția programelor narative?

Ultima obiecție se bazează pe o interpretare greșită care nu este mereu ușor de risipit. S-ar putea crede că povestirea literară, pentru că este retrospectivă, nu poate cultiva decât o meditație asupra părții trecute a vieții noastre. Or, povestirea literară nu este retrospectivă decât într-un sens foarte precis: faptele povestite apar ca întâmplate în trecut doar din perspectiva naratorului. Trecutul narațiunii nu este decât cvasi-trecutul vocii narative[34]. Or, printre faptele povestite la un timp trecut, se numără proiecte, așteptări, anticipări, prin care protagoniștii povestirii se îndreaptă spre viitorul lor implacabil: o dovedesc ultimele pagini puternic prospective din *Căutarea timpului pierdut*, deja pomenită mai sus, în contextul discuției despre sfârșitul deschis al povestirii ficționale. Cu alte cuvinte, povestirea narează și fenomenul grijii. Într-un sens, ea nu povestește decât grija. De aceea, nu este absurd să discutăm despre unitatea narativă a unei vieți, situând-o sub semnul povestirilor care ne învață cum să articulăm narativ retrospecția și prospecția.

Din această discuție, putem conchide că povestirile literare și istoriile de viață, departe de a se exclude unele pe altele, se completează, în ciuda sau grație diferenței dintre ele. Această dialectică ne amintește că povestirea este parte din viață, înainte de a se exila din viață în scriitură; dar ea se reîntoarce la viață, urmând multiplele căi ale aproprierii și cu prețul tensiunilor insurmontabile pe care tocmai le-am menționat.

---

34. Despre această interpretare al cărei caracter exploratoriu nu am ezitat să îl subliniez, cf. *Temps et Récit*, vol. II, *op. cit.*, p. 131-149, în special p. 147-148.

3. *Implicațiile etice ale povestirii*

Din perspectiva versantului secund al cercetării noastre, ce se poate spune despre raporturile dintre teoria *narativă* și teoria *etică*? Sau, pentru a relua termenii propuși mai sus: în ce fel componenta narativă a înțelegerii de sine cheamă în completarea sa determinațiile etice caracteristice imputării morale a unei acțiuni agentului ei?

Și în acest caz, noțiunea de identitate narativă ne ajută să clarificăm relațiile între narativitate și etică ce au fost pur și simplu anticipate mai sus, fără să fi fost însă explicate ca atare. Dar va trebui să afirmăm că această noțiune suscită și în acest caz noi dificultăți legate de confruntarea între versiunea narativă și versiunea etică a ipseității.

Faptul că funcția narativă nu este lipsită de implicații etice este deja sugerat de înrădăcinarea povestirii literare în fondul povestirii orale, la nivelul prefigurării povestirii. În cunoscutul său eseu despre „povestitor"[35], W. Benjamin amintește că arta de a povesti – în forma sa cea mai elementară, ce poate fi încă identificată în epopee și este pe cale de dispariție în roman – este o artă a schimbului de *experiențe*; prin experiențe, el nu se referă la observația științifică, ci la exercițiul popular al înțelepciunii practice. Or, această înțelepciune nu are cum să nu cuprindă și aprecieri, evaluări ce se încadrează în categoriile teleologice și deontologice pe care le vom elabora în studiul următor; în schimbul de experiențe efectuat în cadrul povestirii, acțiunile sunt aprobate sau dezaprobate, iar agenții sunt lăudați sau blamați.

Se poate oare spune că povestirea literară, la nivelul configurării narative propriu-zise, își pierde determinațiile etice în schimbul determinațiilor estetice? Ar însemna să înțelegem greșit estetica însăși. Plăcerea cu care urmărim destinul personajelor presupune, desigur, că suspendăm orice judecată morală reală în același timp în care suspendăm acțiunea efectivă. Dar, în sfera ireală a ficțiunii, nu putem să nu cercetăm noi modalități de a evalua acțiuni și personaje. Experiențele de gândire pe care le conducem în marele laborator al imaginației sunt și cercetări conduse în domeniul

35. W. Benjamin, „Povestitorul. Considerații asupra operei lui Nekolai Leskov", în *Iluminări*, trad. C. Pleșu, Cluj, Ideea Design & Print, 2002, p. 301-318.

binelui și al răului. Revalorizarea sau chiar devalorizarea sunt totuși forme de evaluare. Judecata morală nu este suprimată, ci este și ea supusă variațiilor imaginative specifice ficțiunii.

Datorită acestor exerciții de evaluare efectuate în sfera ficțiunii, povestirea poate în cele din urmă să-și exercite funcția sa de descoperire și de transformare în ceea ce privește modul de a simți și de a acționa al cititorului, în faza de refigurare a acțiunii prin intermediul povestirii. În *Temps et Récit* III, m-am aventurat să susțin că forma de povestire care pare a fi cea mai neutră în această privință, și anume povestirea istoriografică, nu ajunge niciodată la un grad zero al valorizării. Chiar dacă nu exprimă o preferință personală pentru valorile cutărei sau cutărei epoci, istoricul care dorește să fie mișcat mai degrabă de curiozitate, decât de înclinația de a comemora sau de a detesta, nu este mai puțin legat, prin chiar această curiozitate, de modul în care oamenii au urmărit, obținut sau ratat ceea ce ei considerau a fi adevărata viață. Cel puțin la nivelul imaginației și al simpatiei, istoricul readuce la viață moduri de evaluare care continuă să facă parte din umanitatea noastră profundă. În acest fel, istoriografiei i se reamintește datoria sa față de oamenii din trecut. În anumite circumstanțe, în special când istoricul este confruntat cu oribilul, cu figura limită a istoriei victimelor, relația de datorie se transformă în datoria de a nu uita[36].

Dar nu doresc să închei acest studiu oprindu-mă asupra certitudinilor corelative implicațiilor etice ale funcției narative. Așa cum pe primul versant al analizei noastre au apărut niște dificultăți specifice la punctul de

36. Voi relua problema dintr-o perspectivă opusă în studiul următor. Dacă istoriile povestite oferă atâtea puncte de sprijin pentru judecata morală, acest lucru nu se datorează oare nevoii pe care această judecată o are de o artă de a povesti, pentru a schematiza, dacă putem spune așa, ceea ce ea vizează? Dincolo de regulile, normele, obligațiile, legislațiile care constituie ceea ce numim morală, există, vom susține noi atunci, această vizare a vieții adevărate, pe care MacIntyre, inspirându-se din Aristotel, o situează în vârful ierarhiei nivelelor *praxis*-ului. Or, această vizare, pentru a deveni viziune, nu are cum să nu fie implicată în povestiri prin intermediul cărora punem la încercare diverse cursuri de acțiune jucându-ne, în sensul puternic al termenului, cu niște posibilități contrare. În această privință, putem vorbi de o imaginație etică, care se hrănește din imaginația narativă. Cf. P. Kemp, „Ethics and narrativity", *Aquinas*, Rome, Presses de l'Univeristé du Latran, 1988, p. 435-458, și *Éthique et Médecine*, Paris, Tierce-Médecine, 1987.

intersecție între teoria narativă și teoria acțiunii, tot așa apar acum niște dificultăți asemănătoare în punctul în care teoria narativă urmează linia teoriei etice. Aceste dificultăți sunt legate de parcursul distinct, chiar opus, al *identității*, tema directoare a studiului de față, cercetată într-un registru și într-altul. În secțiunea consacrată problematicii identității, am admis că identitatea-ipseitate acoperea un spectru de semnificații care se întindea de la polul extrem, unde se suprapunea cu identitatea lui același, până la celălalt pol extrem în care se deosebea în întregime de aceasta. Acest prim pol ni s-a părut că este simbolizat de fenomenul caracterului, prin care persoana poate fi identificată și reidentificată. În privința celui de-al doilea pol, acesta ni s-a părut că este reprezentat prin noțiunea, fundamental etică, de menținere de sine. Pentru persoană, menținerea de sine constituie un mod de a se comporta, astfel încât celălalt să poată *conta* [*compter sur*] pe ea. Pentru că cineva contează pe mine, sunt *responsabil* [*comptable de*] pentru acțiunile mele în fața altuia. Termenul responsabilitate reunește cele două semnificații: „a conta pe ...", „a fi responsabil de..."; reunindu-le, ea le adaugă ideea *unui răspuns* la întrebarea: „Unde ești?", formulată de un altul care are nevoie de mine. Acest răspuns este: „Iată-mă!"[37]. Este un răspuns care afirmă menținerea de sine.

Plasând în opoziție radicală menținerea de sine și caracterul, am dorit să circumscriem dimensiunea propriu-zis etică a ipseității, fără să luăm în considerare perpetuarea caracterului. Am subliniat astfel distanța între două modalități de permanență în timp, pe care le exprimă bine termenul menținere de sine, opus celui de perpetuare a lui același. Însă unde poate fi situată, în cele din urmă, identitatea narativă pe fondul acestui spectru de variații ce se întinde de la polul ipseității ce ține de faptul-de-a-fi-același al caracterului la polul ipseității pure al menținerii de sine?

Pentru această întrebare, se pare că răspunsul a fost deja formulat: identitatea narativă se situează în spațiul intermediar [între cei doi poli]; narativizând caracterul, povestirea îi conferă dinamica sa, suprimată în cadrul dispozițiilor dobândite, în identificările-cu sedimentate. Narativizând vizarea vieții adevărate, ea îi conferă trăsăturile recognoscibile ale

37. E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, trad. B. și M. Tătaru-Cazaban, C. Ciocan, București, Humanitas, 2006, p. 238.

personajelor iubite sau respectate. Identitatea narativă reunește cele două capete ale lanțului: permanența în timp a caracterului și cea a menținerii de sine.

Prin urmare, unde este dificultatea? Ea își are sursa în cazurile derutante cu care am încheiat secțiunea precedentă. Aceste cazuri limită par că propun o *problematizare* atât de puternică a identității narative încât, departe de a se alătura identității etice prefigurate prin menținerea de sine, ea pare mai degrabă că îi retrage orice punct de sprijin. Câtă vreme linia de separare trecea între cazurile problematice ale ficțiunii literare și *puzzling cases* ale literaturii *science-fiction*, primele exercitau un fel de funcție *apologetică* în favoarea ipseității și în detrimentul confundării ei cu faptul-de-a-fi-același. La drept vorbind, de ce ne-ar preocupa drama disoluției identității personajului lui Musil și de ce ne-ar împinge într-o stare de perplexitate, dacă nu pentru că non-subiectul rămâne încă o figură a subiectului, chiar dacă în mod negativ? Un non-subiect nu este egal cu nimic, după cum ne amintește semiotica subiectului discursului sau a acțiunii[38]. Această pledoarie pentru ipseitate, documentată de cazurile tulburătoare ale ficțiunii literare, începe să se transforme în contrariul ei atunci când, ficțiunea regăsind viața, cititorul aflat în căutarea identității se vede confruntat cu ipoteza propriei sale pierderi de identitate, cu această *Ichlosigkeit* care a fost în același timp supliciul lui Musil, dar și cu efectul de sens cultivat neîncetat prin lucrarea sa. Sinele, refigurat aici prin povestire, se confruntă în realitate cu ipoteza propriului său neant. Desigur, acest neant nu este nimicul despre care nu e nimic de spus. Dimpotrivă, această ipoteză trezește resursele limbajului, după cum o dovedește caracterul foarte întins al unei opere ca *Omul fără calități*. Propoziția: „Eu nu sunt nimic" trebuie să își păstreze forma sa paradoxală: „nimic" nu ar mai însemna „nimic", dacă „nimicul" nu ar fi atribuit unui „eu". Dar cine mai este acest *eu*, când subiectul spune că este nimic? Un sine privat de suportul faptului-de-a-fi-același, după cum am spus-o în mod repetat. Fie. În această privință, ipoteza nu duce lipsă de confirmări existențiale: într-adevăr, s-ar putea ca transformările

38. Adoptăm aici vocabularul lui J. Coquet din *Le Discours et son Sujet*: 1. *Essai de grammaire modale*, vol. 2. *Pratique de la grammaire modale*, Paris, Klincksieck, 1984-1985.

cele mai dramatice ale identităţii personale să trebuiască să traverseze proba acestui neant al identităţii, unde neantul ar fi echivalentul casetei goale din transformările dragi lui Lévi-Strauss. Numeroasele povestiri despre preschimbări sunt o dovadă a unor astfel de nopţi ale identităţii personale. În aceste momente de destituire radicală, răspunsul vid dat întrebării *cine sunt eu?* nu trimite defel la nimicnicitate, ci la nuditatea întrebării înseşi.

Or, dezbaterea este relansată prin această expunere a întrebării *cine?* în faţa răspunsului mândru „Iată-mă!". Cum să menţinem laolaltă caracterul *problematic* al lui *ipse* din planul narativ şi caracterul său *asertiv* din planul angajamentului moral? Apare tentaţia de a afirma că cazurile tulburătoare ale ficţiunii literare reconduc, în mod paradoxal, în vecinătatea concluziei etice pe care Parfit o salva de caracterul indecidabil al acestor *puzzling cases*: şi anume, că identitatea personală nu prezintă importanţă. În acest fel dispar nu doar identitatea lui acelaşi, ci şi identitatea sinelui, despre care se crezuse că a fost salvată din dezastrul primeia. Într-un sens, acest lucru este adevărat: povestirile care narează disoluţia sinelui pot fi considerate drept povestiri interpretative faţă de ceea ce am putea numi o aprehensiune apofatică a sinelui[39]. Apofaza sinelui constă în faptul că trecerea de la întrebarea *„Cine" sunt eu?* la cea referitoare la *„Ce" sunt eu?* şi-a pierdut orice pertinenţă. Or, „ce"-ul „cine"-lui este caracterul, după cum am afirmat noi mai sus, adică ansamblul dispoziţiilor dobândite şi al identificărilor-cu sedimentate. Absoluta imposibilitate de a recunoaşte pe cineva în funcţie de modul său durabil de a gândi, de a simţi, de a acţiona nu poate fi demonstrată în practică, dar cel puţin poate fi gândită la limită. Singurul lucru care poate fi pus în practică constă în faptul de a recunoaşte că suita de încercări de identificare, care constituie materia acestor povestiri cu valoare interpretativă în ceea ce priveşte retragerea sinelui, este sortită eşecului.

Prin urmare, cum putem menţine, la nivel etic, un sine care, în plan narativ, pare că dispare? Cum se poate spune în acelaşi timp: „Cine sunt eu?" şi „Iată-mă!". Nu este oare posibil să ne folosim de diferenţa dintre

39. Despre categoria povestirii interpretative, cf. articolul meu „Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion", *Recherches de science religieuse*, 1985.

identitatea narativă și identitatea morală în folosul dialecticii lor active? Iată cum văd eu modul în care opoziția se transformă în tensiune fecundă.

Pe de o parte, este neîndoielnic faptul că „Iată-mă!" prin care persoana se recunoaște drept subiect al imputării pune stop rătăcirii la care poate conduce confruntarea sinelui cu o multitudine de modele de acțiune și de viață, dintre care unele ajung chiar să paralizeze capacitatea de angajament ferm. Între imaginația care spune: „Pot să încerc orice" și vocea care rostește: „Totul e posibil, dar nu este și folositor (celuilalt și ție însuți, ar trebui să adăugăm)" apare un surd dezacord. Iar acest dezacord este transformat, prin actul promisiunii, într-o împăcare fragilă: „Pot să încerc orice", desigur, dar „Aici mă aflu!".

Pe de altă parte, întrebarea angoasantă *Cine sunt eu?*, scoasă în evidență de cazurile tulburătoare ale ficțiunii literare, poate să fie inclusă, într-un anume fel, în declarația plină de mândrie: „Aici mă aflu!". Întrebarea devine astfel: „Cine sunt eu, atât de schimbător, pe care, *totuși*, tu contezi?" Ecartul între întrebarea în care se pierde imaginația narativă și răspunsul subiectului ce a devenit responsabil prin așteptarea din partea altuia devine o ruptură ascunsă în chiar cadrul angajamentului. Această ruptură ascunsă deosebește modestia menținerii de sine de orgoliul stoic al rigidei pesistențe de sine. În acest punct, calea pe care am urmat-o până aici se intersectează cu cea a lui Parfit. Într-un sens, caracterizarea ipseității în termeni de posesie (sau de apartenență) între persoană și gândurile, acțiunile și pasiunile sale, pe scurt, „experiențele" sale, nu este lipsită de ambiguitate la nivel etic. În timp ce acest raport nu conduce la confuzii în planul gramatical al formelor deictice (meu/al meu; tău/al tău; sa/al său, a sa), el ridică însă semne de întrebare la nivelul în care Parfit își poartă bătălia împotriva principiului lui *self-interest*. Într-o filosofie a ipseității ca a noastră, trebuie să putem afirma că posesia nu prezintă importanță. Cazurile limită produse de imaginația narativă trimit către o dialectică a posesiei și deposedării, a grijii și a lipsei de grijă, a afirmării de sine și a estompării de sine. De aceea, neantul imaginat al sinelui devine o „criză" existențială a sinelui[40].

40. Despre categoria crizei, cf. P. Landsberg și É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, cap. XII, „Personnalité", p. 293-296.

Această destituire a sinelui – evocată de gânditori atât de diferiţi precum Jean Nabert, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas – este strâns legată, după cum se poate bine vedea, de primatul etic pe care altul decât sine îl are asupra sinelui. Totuşi, este necesar ca această apariţie bruscă a altuia, ce sparge izolarea lui acelaşi, să fie în acord cu mişcarea de estompare prin care sinele devine disponibil pentru altul decât sine. Pentru că efectul „crizei" ipseităţii nu trebuie să constea în înlocuirea urii de sine cu stima de sine.

Al șaptelea studiu

Sinele și vizarea etică

Cele trei studii care urmează, luate împreună, adaugă dimensiunilor lingvistice, practice și narative ale ipseității o nouă dimensiune, care este în același timp etică și morală (cu condiția distincției pe care o voi propune imediat între cei doi termeni, deseori considerați a fi sinonimi). Într-adevăr, este vorba de o nouă dimensiune, dar care nu produce nicio ruptură metodologică față de cele precedente.

După cum am mai spus în „Prefață", aceste studii, până la al zecelea, formează patru subansambluri care corespund celor patru moduri de a răspunde la întrebarea *cine?*: cine vorbește, cine acționează, cine își spune povestea, cine este subiectul moral al imputării. Câtă vreme rămânem în sfera întrebării *cine?*, nu părăsim problema ipseității. Al patrulea subansamblu pe care îl abordăm aici respectă, ca și celelalte trei precedente, regula esențială a deturului reflecției prin analiză. Astfel, predicatele „bun" și „obligatoriu", aplicate acțiunii, joacă același rol cu cel pe care îl are propoziția discursivă față de locutorul care, pronunțând această propoziție, se desemnează pe sine însuși, sau cu cel pe care îl joacă propozițiile de acțiune față de poziționarea agentului capabil de acțiune, sau în sfârșit, cu cel pe care îl joacă structurile narative față de constituirea identității narative. Determinările etice și morale ale acțiunii vor fi aici considerate ca predicate de un nou gen, iar raportarea lor la subiectul de acțiune ca o nouă mediere făcută pe calea de întoarcere către sine însuși.

Determinarea acțiunii prin predicate precum „bun" și „obligatoriu" ar fi semnul unei rupturi radicale doar cu tradiția de gândire ce se

revendică de la Hume, pentru care a trebui se opune lui a fi, fără ca între ele să fie posibilă o tranziție. A prescrie înseamnă atunci ceva total diferit de a descrie. Dar în studiile anterioare se găsesc deja mai multe motive de a respinge această dihotomie.

Mai întâi, „ființele" care au făcut obiectul reflecției noastre sunt particulare: sunt ființe ce vorbesc și acționează; or, una din caracteristicile ideii de acțiune este de a fi accesibilă unor *precepte* care, sub forma sfaturilor, a recomandărilor, a instruirii, ne învață cum să reușim, deci să facem bine, ceea ce am întreprins. Bineînțeles, preceptele nu sunt toate de natură morală – nici pe departe: acestea pot fi precepte tehnice, strategice, estetice etc; dar cel puțin, regulile morale fac parte din sfera mai largă a preceptelor care sunt strâns legate de practicile pe care le ajută să se definească.

În continuare, plasând teoria narativă la intersecția teoriei acțiunii cu teoria moralei, am tratat narațiunea drept o tranziție naturală între descriere și prescriere; astfel, în ultimele pagini ale studiului precedent, noțiunea de identitatate narativă a constituit ideea directoare pentru o extindere a sferei practice dincolo de acțiunile simple descrise în cadrul teoriilor analitice ale acțiunii. Or, acțiunile refigurate prin ficțiuni narative sunt în fapt acțiuni complexe, bogate în anticipări de natură etică. Faptul de a povesti, am remarcat noi, desfășoară un spațiu imaginar pentru experiențele de gândire în care judecata morală operează într-un mod ipotetic.

Ce se poate spune acum despre distincția propusă între etică și morală? Această diferență nu este impusă de etimologie sau de istoria folosirii acestui termen. Un termen vine din greacă, altul din latină; amândoi trimit la ideea intuitivă de *moravuri*, cu dubla conotație pe care vom încerca să o deosebim: ceea ce este *estimat ca bun* și ceea ce se *impune* ca obligatoriu. Voi păstra deci, printr-o convenție, termenul „etică" pentru *vizarea* unei vieți împlinite, iar termenul „morală" pentru articularea acestei vizări în forma *normelor* caracterizate în același timp prin pretenția de universalitate și printr-un efect de constrângere (vom preciza la momentul potrivit în ce constă legătura între aceste două trăsături). În distincția între vizare și normă, vom recunoaște cu ușurință opoziția dintre două tradiții – o tradiție aristotelică, în care etica este caracterizată de perspectiva sa *teleologică*, și o tradiție kantiană, în care morala este definită prin obligația de a

respecta norma, deci printr-un punct de vedere *deontologic*. Fără să ne preocupăm de ortodoxia aristotelică sau kantiană, dar acordând o mare atenţie textelor fondatoare ale acestor două tradiţii, ne propunem să stabilim: 1) primatul eticii asupra moralei; 2) necesitatea ca vizarea etică să treacă prin grila normei; 3) legitimitatea normei de a recurge la vizare, atunci când norma conduce la impasuri practice – impasuri care reamintesc, în acest nou stadiu al reflecţiei noastre, de diversele situaţii aporetice cu care s-a confruntat reflecţia noastră asupra ipseităţii. Altfel spus, conform ipotezei de lucru propuse, morala nu ar constitui decât o realizare limitată, deşi legitimă şi chiar indispensabilă, a vizării etice, iar etica, în acest sens, ar îngloba morala. Nu vom vedea deci în Kant un înlocuitor al lui Aristotel, în ciuda unei tradiţii respectabile. În schimb, vom stabili între cele două tradiţii un raport simultan de subordonare şi de complementaritate, confirmat în definitiv de recursul ultim al moralei la etică.

În ce fel această articulare de un tip foarte special între vizarea teleologică şi momentul deontologic marchează cercetarea noastră a ipseităţii? Articularea între vizarea teleologică şi momentul deontologic, sesizată mai întâi la nivelul predicatelor aplicate acţiunii – predicatul „bun" şi predicatul „obligatoriu" – îşi va găsi în cele din urmă replica în planul desemnării de sine: vizării etice îi va corespunde ceea ce vom numi de aici înainte stima de sine, pentru ca momentului deontologic să îi corespundă respectul de sine. Potrivit tezei propuse aici, ar trebui să reiasă că: 1) stima de sine este mai fundamentală decât respectul de sine; 2) respectul de sine este aspectul prin care stima de sine apare în cadrul normei; 3) în sfârşit, aporiile datoriei produc situaţii în care stima de sine nu apare doar ca sursă, ci ca un recurs la respect, când nicio normă nu mai ghidează exerciţiul *hic et nunc* al respectului. În acest fel, stima de sine şi respectul de sine vor reprezenta împreună stadiile cele mai avansate ale acestei creşteri a ipseităţii care este, în acelaşi timp, o depliere a ei.

Pentru a încheia această scurtă introducere la următoarele trei studii, să spunem pe scurt în ce mod distincţia între etică şi morală răspunde obiecţiei lui Hume potrivit căreia există o prăpastie logică între a prescrie şi a descrie, între ceea ce trebuie să fie şi ceea ce este. De la concepţia teleologică prin care vom caracteriza etica, ne putem aştepta ca ea să fie legată în mod direct de teoria acţiunii şi de extinderile ei în teoria naraţiunii.

Într-adevăr, punctul de vedere teleologic își găsește expresia în evaluările sau estimările imediate, aplicate acțiunii. În schimb, predicatele deontice ce țin de o morală a datoriei par să fie impuse agentului acțiunii din afară – sau de sus –, sub formele unei constrângeri pe care o numim mai exact morală, ceea ce conferă greutate tezei unei opoziții ireductibile între ceea ce trebuie să fie și ceea ce este. Dar, dacă reușim să demonstrăm că punctul de vedere deontologic este subordonat perspectivei teleologice, atunci prăpastia între ceea ce trebuie să fie și ceea ce este va părea mai puțin adâncă decât printr-o confruntare directă între descriere și prescriere sau, într-o terminologie mai adecvată, între judecăți de valoare și judecăți de fapt.

1. *A viza „viața bună"...*

Studiul de față se limitează la stabilirea primatului eticii asupra moralei, adică a vizării asupra normei. Următorul studiu va avea drept sarcină să acorde normei morale locul ei meritat, fără a-i lăsa însă ultimul cuvânt.

Prin interogațiile noastre asupra vizării etice, ce fac abstracție de momentul deontologic, înseamnă oare că renunțăm la orice discurs rezonabil și dăm frâu liber efuziunii sentimentelor „bune"? Nimic din toate acestea. Definiția care urmează va provoca, dimpotrivă, prin caracterul său structurat, o mișcare de reflecție care va ocupa restul acestui studiu. Astfel, prin „vizare etică" numim *vizarea „vieții bune" cu și pentru celălalt în cadrul unor instituții juste*. Cele trei componente forte ale acestei definiții vor face, pe rând, obiectul unei analize separate. Aceleași trei componente vor constitui, în următoarele două studii, punctele de sprijin succesive ale reflecției noastre asupra raportului între norma morală și vizarea etică.

Avantajul major pe care-l oferă abordarea problematicii etice prin intermediul noțiunii de „viață bună" constă în faptul că nu trimite în mod direct la ipseitate prin figura stimei de sine. Iar dacă stima de sine își dobândește semnificația sa inițială din mișcarea reflexivă prin care evaluarea anumitor acțiuni, estimate a fi bune, se referă la autorul acestor acțiuni, această semnificație rămâne una abstractă, câtă vreme îi lipsește structura dialogică introdusă prin referința la celălalt. La rândul ei, această structură dialogică rămâne una incompletă în afara referinței la instituțiile

juste. În acest sens, stima de sine ajunge la un sens complet doar la sfârșitul parcursului de sens jalonat de aceste trei componente ale vizării etice.

Primul element component al vizării etice este ceea ce Aristotel numește „a trăi bine", „viața bună" sau „viața adevărată", după cum am spune pe urmele lui Proust. Mai întâi, trebuie să fie menționată „viața bună", pentru că ea este obiectul însuși al vizării etice. Oricare care ar fi imaginea pe care fiecare și-o face despre o viață împlinită, acest punct de apogeu este scopul ultim al acțiunilor. Trebuie să ne amintim aici de distincția pe care o face Aristotel între binele pe care îl urmărește omul și Binele platonician. În etica aristotelică, nu poate fi vorba decât despre binele valabil pentru noi. Acest caracter al binelui relativ în funcție de noi nu împiedică faptul ca binele să fie conținut într-un bun particular. Binele este mai degrabă ceea ce lipsește tuturor celorlalte bunuri. Întreaga etică presupune această folosire non-saturabilă a predicatului „bun".

Oare discuția este, încă o dată, amenințată de ambiguitate? Nicidecum. Prima mare lecție pe care o primim de la Aristotel este să căutăm în *praxis* temeiul „vieții bune"[1]. A doua lecție este să încercăm să ridicăm teleologia internă *praxis*-ului la rangul de principiu structurator al vizării „vieții bune". În această privință, nu este sigur că Aristotel a rezolvat paradoxul aparent potrivit căruia *praxis*-ul, cel puțin *praxis*-ul bun, ar fi propriul său scop, urmărind în același timp un alt scop. Paradoxul ar fi rezolvat, dacă s-ar găsi un principiu de ierarhizare potrivit căreia finalitățile să

1. Primele rânduri din *Etica Nicomahică* I ne pun pe calea cea bună: „Orice artă [*tekhnē*] și orice investigație [*methodos*], ca și orice acțiune [*praxis*] și orice alegere deliberată [*proairesis*], par să tindă spre un anumit bine; de aceea, pe bună dreptate s-a afirmat că Binele este cel spre care aspiră toate." (I, 1, 1094 a 1-3; *op. cit.*, p. 29 (trad. mod.)). Să lăsăm deoparte egalitatea dintre bine și fericire. Să insistăm în schimb asupra enumerării imprecise a activităților care sunt teleologic orientate. *Tekhnē* este primul termen menționat; el apare în pereche cu *methodos*, practicul în general fiind astfel coordonat cu teoreticul în general; apoi *tekhnē* este pur și simplu juxtapus cu *praxis* și cu *proairesis*, fără să fie implicată vreo ierarhie între acești termeni. Mai mult, *praxis* nu este încă opus lui *poiēsis*. Abia în cartea a VI-a, *praxis* sau mai precis „știința practică" este opusă „științei poetice": aflăm atunci că *praxis* este o activitate care nu produce ceva diferit de agent și că nu are alt scop decât acțiunea însăși, „*eupraxie*" sau „a acționa bine fiind un scop în sine" (VI, 5, 1140 b 6; *op. cit.*, p. 129 (trad. mod.)), în timp ce *poiēsis* (și știința poetică ce îi corespunde) „are un scop diferit de ea însăși" (*ibid.*).

fie într-un fel incluse unele în celelalte, cea superioară aducând un plus față de cea inferioară. Or, cărțile care compun *Etica Nicomahică*, nu par că prezintă o analiză coerentă a acestei ierarhii a acțiunilor și a scopurilor ce le corespund. Numeroși comentatori au observat o discordanță între cartea a III-a și cartea a VI-a. Unii consideră că această discordanță e de nedepășit, alții nu. Discordanța constă în faptul că, în cartea a III-a, după cum am menționat în al patrulea studiu, totul se bazează pe legătura între alegerea deliberată și deliberare. Or, în aceeași carte este prezentat un model de deliberare care pare să excludă deliberarea din sfera scopurilor. Această restrângere a deliberării la sfera mijloacelor este afirmată de trei ori: „deliberăm nu asupra scopurilor urmărite [observați pluralul], ci asupra mijloacelor necesare de a atinge scopurile [*ta pros to tēlos*]" (III, 3, 1112 b 12). Desigur, înțelegem că din sfera deliberării este exclus tot ceea ce nu stă în puterea noastră: pe de o parte, entitățile eterne, iar pe de altă parte, toate evenimentele care nu pot fi produse de noi. Dar pentru ca de aici, lucrurile care depind de noi să fie reduse la niște mijloace, este nevoie de un pas făcut în exemplele care urmează: medicul nu se întreabă dacă trebuie să vindece, și nici oratorul dacă trebuie să convingă, și nici politicianul dacă trebuie să stabilească niște legi bune. Odată ce fiecare și-a fixat un scop, el cercetează cum și în ce mod îl va realiza, deliberarea având în vedere alegerea celor mai potrivite mijloace. Restrângând și mai mult sfera deliberării, Aristotel se grăbește să compare această alegere a mijloacelor cu modelul construcției unei figuri geometrice, figura ce urmează să fie construită ținând loc de scop pentru operațiunile intermediare.

Desigur, înțelegem predilecția lui Aristotel pentru acest model: dacă deliberarea trebuie să se refere la lucrurile care depind de noi, mijloacele de a obține scopurile noastre sunt exact cele care stau în puterea noastră; vizarea scopurilor trebuie atunci situată de partea dorinței (*boulēsis*) care implică lucruri aflate dincolo de puterea noastră. Mai mult, iar acesta este probabil cel mai puternic argument, „dacă vom delibera tot timpul, vom merge așa la nesfârșit" (*Etica Nicomahică*, III, 3, 1113 a 2). Or, nu a afirmat Aristotel că „trebuie să ne oprim undeva [*anankē stēnai*]" și că fericirea este într-un fel ceea ce oprește mersul înainte al dorinței? Argumentul ne lasă însă într-o stare de perplexitate: Aristotel nu s-a gândit oare că un om se poate găsi în situația de a alege între a deveni mai degrabă medic,

decât orator sau om politic? Alegerea între mai multe direcții de acțiune nu reprezintă oare o alegere în ce privește scopurile, adică în ce privește conformitatea lor, mai mică sau mai mare cu un ideal de viață, adică cu ceea ce este considerat de fiecare drept vizarea sa proprie a fericirii, concepția sa despre o „viață bună"? Această perplexitate, din care se va hrăni mai departe reflecția noastră, ne obligă să recunoaștem că modelul mijloc-scop nu acoperă tot câmpul acțiunii, ci doar sfera lui *tekhnē*, în măsura în care *tekhnē* nu este obiectul unei reflecții fundamentale până la apariția lui *phronēsis* descris în cartea a VI-a. Dar mai grav este faptul că modelul mijloc-scop pare că ne conduce într-o direcție greșită, în măsura în care el ne invită să construim toate raporturile dintre scopurile subordonate și scopul absolut pe baza unei relații care rămâne în mod esențial una instrumentală[2].

Cartea a VI-a, care are ca temă virtuțile dianoetice și nu se mai referă la virtuțile caracterului analizate în cărțile II-IV (curajul, cumpătarea, generozitatea, dreptatea) oferă, în schimb, un model de deliberare mai complex. Deliberarea constituie aici calea urmată de *phronēsis*, înțelepciunea

2. Anumiți comentatori au încercat să diminueze dificultatea, punând sub semnul întrebării traducerea clasică a lui *pros to tēlos* prin „mijloc"; or, expresia grecească, care ar trebui tradusă, din punctul lor de vedere, prin „cele ce țin de scop", ar permite o multitudine de interpretări. După D. Wiggins („Deliberation and Practical Reason", in A. O. Rorty, (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, p. 222-225), lucrurile ce țin de scop nu sunt doar instrumentele acțiunii, ci și elementele constitutive scopului însuși. Greșeala din exemplele date de Aristotel constă în restrângerea lui *pros to tēlos* la un caz tipic, în care scopul este deja stabilit, singularul fiind înțeles în sens distributiv – scopul medicului, al oratorului, al omului politic. Rezumând, medicul este deja medic și nu se întreabă în fiecare zi dacă a avut dreptate alegând să devină medic sau să rămână medic, ceea ce este egal cu o deliberare asupra scopului, și, după cum se teme Aristotel, cu o deliberare infinită. Un medic, un arhitect, un om politic, transformați în Hamlet, nu ar fi, din punctul de vedere al lui Aristotel, un bun medic, un bun arhitect, un bun politician. Este totuși adevărat că aceste cazuri tipice nu pot acoperi în întregime sensul lui *pros to tēlos* și lasă o poartă deschisă tipului de deliberare ce implică miza următoare: ce anume poate conta, pentru mine, drept o descriere adecvată a scopului vieții mele? Dacă aceasta este întrebarea ultimă, deliberarea cunoaște un alt sens decât cel de alegere între diverse mijloace; ea constă mai degrabă în a preciza, în a determina mai bine la nivel practic, în a cristaliza nebuloasa de sens a ceea ce numim „viața bună".

practică (cuvânt pe care latinii l-au tradus drept *prudentia*[3]), și mai precis, calea pe care omul înzestrat cu *phronēsis* – *phronimos* – își conduce viața[4]. Întrebarea pusă aici pare că este următoarea: în ce anume constă specificarea cea mai adecvată a scopurilor ultime urmărite? În această privință, mesajul cel mai puternic al cărții a VI-a are în vedere strânsa legătură stabilită de Aristotel între *phronēsis* și *phronimos*, o legătură care nu are sens decât dacă omul înzestrat cu o judecată înțeleaptă determină în același timp regula și cazul, înțelegând situația în singularitatea ei. În al nouălea studiu, vom reveni asupra acestei folosiri a lui *phronēsis*, când vom urmări mișcarea de retur de la norma morală la vizarea etică în cadrul unor situații singulare neobișnuite[5].

Însoțiți de aceste soluții schițate și de aceste perplexități, vom căuta în revizuirea conceptului de acțiune, propus în studiul precedent, modalitățile – dacă nu de a rezolva dificultățile din textul lui Aristotel, într-un

3. Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

4. Să citim următorul fragment din cartea a VI-a, 5, 1140 a 24-28: „O modalitate în care putem înțelege natura înțelepciunii practice [Tricot: prudență], este aceea de a-i observa cu atenție pe cei pe care-i considerăm înțelepți [prudenți]. Părerea generală este că pe omul înțelept îl caracterizează capacitatea de a delibera corect în legătură cu ceea ce este bun și util pentru el, nu sub un aspect particular (cum ar fi ceea ce favorizează sănătatea sau vigoarea corpului), ci, în general, în legătură cu cele care conduc de exemplu la o viață fericită. Dovadă că numim înțelepți pe cei care, într-un domeniu determinat, cumpănesc bine lucrurile, urmărind să obțină un scop deosebit, în chestiuni ce nu țin de artă [*tekhnē*]; așadar, generalizând, putem spune că înțelept este omul capabil să delibereze" (*op. cit.*, p. 129 (trad. mod.)). Să citim în continuare și în cartea a VI-a, 7, 1141 b 8-16: „Or, înțelepciunea practică [prudența] este însă cea care are ca obiect lucrurile specific umane și lucrurile asupra cărora se poate delibera; căci sarcina prin excelență a înțeleptului este să delibereze bine. Dar nimeni nu deliberează asupra lucrurilor care nu pot fi altcumva decât sunt, nici asupra celor ce nu comportă un scop de atins, acest scop fiind binele realizabil. Cel ce deliberează bine este deci, în sens absolut, omul care se străduiește, prin raționare, să obțină supremul din bunurile realizabile de oameni." (*op. cit.*, p. 132 (trad. mod.)).

5. În cartea a VI-a, 8, 1142 a 22-31, Aristotel nu ezită să compare natura individuală a alegerii potrivit lui *phronēsis* cu ceea ce este senzația (*aisthēsis*) în dimensiunea teoretică. Argumentul care urmează nu are cum să nu ne trezească uimirea: „căci și în această direcție trebuie să ne oprim" (*ibid.*). Înțelepciunea practică pare a avea în acest fel două limite: o limită superioară, fericirea și o limită inferioară, decizia individuală.

sens arheologic şi filologic – cel puţin de a le răspunde cu mijloacele gândirii contemporane.

Ne amintim în ce mod, sub presiunea teoriei narative, am ajuns nu doar să extindem, ci şi să ierarhizăm conceptul de acţiune, astfel încât să îl aducem la nivelul conceptului de *praxis*: astfel, am aşezat în poziţii diferite pe scara *praxis*-ului practici şi planuri de viaţă, reunite sub semnul anticipării unităţii narative a vieţii. Am scos atunci în evidenţă principiul unificator specific fiecăreia din aceste entităţi practice. Acum, vom cerceta încă o dată aceeaşi ierarhie a praxis-ului, dar de data aceasta din punctul de vedere al includerii sale etice sub semnul ideii de „viaţă bună".

Principiul unificator al unei practici – meserie, joc, artă – nu rezidă doar în relaţiile logice de coordonare, nici doar în cele de subordonare sau de intercalare[6], şi nici chiar în regulile constitutive, în sensul teoriei jocurilor şi al teoriei actelor de discurs, care sunt neutre din punct de vedere etic. Totuşi, dimensiunea semnificativă pe care o aduce noţiunea de regulă constitutivă deschide spaţiul de sens în care pot fi dezvoltate aprecierile caracterului evaluativ (şi ulterior normativ) legate de preceptele săvârşirii binelui. Caracterul propriu-zis etic al acestor precepte este asigurat de ceea ce MacIntyre numeşte „etaloane de excelenţă" (*standards of excellence*), care ne permit să considerăm ca buni un medic, un arhitect, un pictor, un jucător de şah[7]. Aceste etaloane de excelenţă sunt reguli de comparaţie aplicate diferitor înfăptuiri, în relaţie cu idealurile de perfecţiune comune

6. Legătura dintre coordonare şi subordonare, în cadrul conexiunii logice a unei practici, permite o reinterpretare prudentă a raportului între *poiēsis* şi *praxis* la Aristotel. Din punctul de vedere al coordonării lineare, legătura se apropie mai mult de *poiēsis*-ul lui Aristotel, în care acţiunea ajunge la un rezultat în afara agentului, în sensul în care rezultatul este în afara segmentului avut în vedere, asupra căruia agentul aplică capacitatea sa de acţiune; din punctul de vedere al subordonării, legătura se învecinează mai degrabă cu *praxis*, în sensul că munca pământului este făcută *pros to tēlos*, în vederea scopului, în timp ce practicarea meseriei de agricultor este o acţiune făcută „pentru ea însăşi", câtă vreme agricultorul nu se îndoieşte totuşi de alegerea meseriei sale. Dacă analiza noastră e corectă, nicio acţiune nu e doar *poiēsis* sau doar *praxis*. Ea trebuie să fie *poiēsis* ca să fie *praxis*. Această observaţie scade din interesul acordat distincţiei, de altfel nu prea precisă, între *poiēsis* şi *praxis*: epopeea care povesteşte acţiunea eroilor şi tragedia care o pune în scenă nu sunt oare nişte forme de *poiēsis*?

7. A. MacIntyre, *După virtute*, *op. cit.*

unei anumite colectivităţi de executanţi şi însuşite de maeştri şi virtuoşi ai practicii avute în vedere. Observăm cât de important este acest recurs la etaloanele de excelenţă ale practicii pentru a respinge ulterior orice interpretare solipsistă a stimei de sine, pe direcţia căreia situăm practicile. Practicile, am remarcat noi pe urmele lui MacIntyre, sunt nişte activităţi cooperative ale căror reguli constitutive sunt stabilite la nivel social; etaloanele de excelenţă care le corespund la nivelul cutării sau cutării practici au o sursă mai îndepărtată decât executantul solitar. Acest caracter cooperativ şi tradiţional al practicilor nu exclude, ci mai degrabă trezeşte controversa legată în principal de definirea etaloanelor de excelenţă care au şi ele propria lor istorie. Este totuşi adevărat că competiţia între executanţi şi controversa privind etaloanele de excelenţă nu ar avea loc, dacă nu ar exista în cultura comună practicanţilor un acord destul de durabil asupra criteriilor care determină nivelurile de succes şi gradele de excelenţă.

În ce fel aceste etaloane de excelenţă sunt legate de vizarea etică a lui a trăi bine? În două moduri. Pe de o parte, înainte de a considera pe executantul unei practici ca fiind bun la ceva, etaloanele de excelenţă permit conferirea unui sens ideii de *bunuri inerente unei* practici. Aceste bunuri inerente constituie teleologia internă acţiunii, aşa cum este exprimată în planul fenomenologic prin noţiunile de interes şi de satisfacţie care nu trebuie confundate cu cele de plăcere. Acest concept de bun inerent, apreciat de MacIntyre, oferă astfel un prim punct de sprijin momentului reflexiv al stimei de sine, astfel încât, atunci când apreciem acţiunile noastre, noi ne apreciem pe noi înşine ca fiind autorul lor. Pe de altă parte, conceptul de bunuri inerente trebuie păstrate în rezervă în vederea reanalizării lui ulterioare în cadrul concepţiei propriu-zis normative a moralei, când va trebui să dăm un conţinut formei vide a imperativului categoric. În acest sens, ideea de bunuri inerente ocupă în proiectul nostru o dublă poziţie strategică.

Această noţiune de bunuri inerente unei practici dobândeşte o extensiune paralelă prin integrarea acţiunilor parţiale în unitatea mai vastă a *planurilor de viaţă*. Ne amintim modul în care teoria narativă ne-a împins să luăm în considerare acest grad mai ridicat de integrare a acţiunilor în proiecte globale, incluzând de exemplu viaţa profesională, viaţa de familie, viaţa de plăcere, viaţa comunitară şi politica. La a doua privire asupra acestei noţiuni, revenim asupra uneia din dificultăţile întâlnite în *Etica*

Nicomahică, ce privesc validitatea raportului mijloc-scop. Potrivit acestui model, medicul este deja medic, el nu îşi pune problema dacă vrea să rămână aşa; alegerile sale sunt de natură pur instrumentală: a îngriji sau a opera, a curăţa sau a tăia. Dar ce se poate spune despre alegerea vocaţiei medicinei? Aici modelul mijloc-scop nu mai este suficient. În schimb, este vorba de specificarea idealurilor vagi despre ceea ce este considerat a fi o „viaţă bună", având în vedere omul în integralitatea sa, folosindu-ne de această *phronēsis* care iese din cadrele modelului mijloc-scop, după cum am arătat mai sus. Configuraţiile acţiunii pe care le numim planuri de viaţă provin atunci dintr-o mişcare de du-te-vino între idealuri îndepărtate, care trebuie acum precizate, şi cântărirea avantajelor şi dezavantajelor alegerii unui astfel de plan de viaţă, la nivelul practicii. Tocmai în acest sens interpretează Gadamer *phronēsis*-ul aristotelic[8].

Încă o observaţie privind sintagma „plan de viaţă". Apariţia cuvântului „viaţă" invită la reflecţie. El nu este luat într-un sens pur biologic, ci într-un sens etico-cultural, bine cunoscut de greci, atunci când comparau meritele respective ale acestor *bioi*, oferite alegerilor celor mai radicale: viaţă de plăceri, viaţă activă în sens politic, viaţă contemplativă. Cuvântul „viaţă" desemnează omul în totalitatea sa prin opoziţie cu practicile fragmentate. Astfel Aristotel – din nou el! – se întreba dacă există un *ergon* – o funcţie, o sarcină – pentru omul ca atare, aşa cum există o sarcină pentru muzician, pentru medic, pentru arhitect. Luat ca termen individual, cuvântul „viaţă" dobândeşte dimensiunea apreciativă, evaluativă, a lui *ergon* care este folosit pentru a caracteriza omul ca atare. Acest *ergon* este pentru viaţă, luată în întregul ei, ceea ce este etalonul de excelenţă pentru o practică particulară.

Această legătură între *ergon*-ul omului – ceea ce noi numim „plan de viaţă" – şi etaloanele de excelenţă specifice fiecărei practici – ne permite să răspundem dificultăţii din *Etica nicomahică* menţionată mai sus: cum se poate susţine în acelaşi timp că fiecare *praxis* are un „scop în sine" şi că orice acţiune urmăreşte un „scop ultim"? În raportul dintre practică şi planul de viaţă se regăseşte secretul înlănţuirii finalităţilor; odată aleasă,

8. H.-G. Gadamer, *Adevăr şi metodă*, trad. G. Cercel et al., Bucureşti, Teora, 2001, Partea a doua, cap. II, „Actualitatea hermeneutică a lui Aristotel".

o vocație conferă gesturilor care o îndeplinesc acest caracter de „scop în sine"; și totuși, nu încetăm să rectificăm alegerile noastre inițiale; câteodată, le schimbăm în întregime, când confruntarea se deplasează de la planul de executare al practicilor deja alese către problema adecvării între alegerea unei practici și idealurile noastre de viață, oricât de vagi ar fi ele și totuși mai categorice decât regula unei meserii pe care, până atunci, am considerat-o invariabilă. Aici, *phronēsis* suscită o deliberare foarte complexă, în care *phronimos* nu este mai puțin implicat.

Nu voi reveni aici asupra locului pe care MacIntyre l-a acordat „unității narative a vieții", între practicile și planurile de viață, și pe care Aristotel îl desemnează prin sintagma de „a trăi bine". Termenul „viață", care apare de trei ori în expresiile „plan de viață", „unitate narativă a vieții", „viață bună", desemnează în același timp înrădăcinarea biologică a vieții și unitatea omului ca un întreg, în măsura în care omul poartă asupra lui însuși o privire de apreciere. Din aceeași perspectivă, Socrate a afirmat că o viață necercetată nu este demnă de acest nume. În ceea ce privește termenul „unitate narativă", noi îi subliniem aici mai puțin funcția lui de reunire, exercitată de povestire la ultima treaptă a scării *praxis*-ului, cât mai degrabă joncțiunea pe care povestirea o realizează între estimările aplicate acțiunilor și evaluarea personajelor însele. Ideea de unitate narativă a unei vieți ne asigură astfel că subiectul eticii nu este altul decât cel căruia povestirea îi atribuie o identitate narativă. Mai mult, în timp ce noțiunea de plan de viață sublinia partea voluntară, chiar voluntaristă din ceea ce Sartre numea proiect existențial, noțiunea de unitate narativă pune accentul asupra articulării intențiilor, cauzelor și întâmplărilor, care se găsesc în toate povestirile. Omul apare aici, de la bun început, drept cineva care suferă și acționează în mod egal, supus acelor întâmplări ale vieții care au făcut-o pe admirabila elenistă și filosof Martha Nussbaum să vorbească despre *fragility of goodness*, sintagmă care ar trebui tradusă prin fragilitatea acțiunii umane în calitatea ei de a fi bună.

Seria de intermediari pe care tocmai am parcurs-o își găsește dacă nu împlinirea, atunci cel puțin un orizont, sau dacă vrem, o idee limită, în noțiunea menționată de mai multe ori de „viață bună". Dar trebuie să fim atenți să nu înțelegem greșit conținutul și statutul acestei noțiuni în cadrul teoriei *praxis*-ului.

În ceea ce privește conținutul, „viața bună" reprezintă, pentru fiecare, nebuloasa idealurilor și a viselor de împlinire ale unei vieți care este considerată mai mult sau mai puțin împlinită sau neîmplinită. Acesta este nivelul timpului pierdut sau al timpului regăsit. În acest sens, „viața bună" este „lucrul în vederea căruia" tind acele acțiuni despre care am spus, totuși, că au scopul în ele însele. Dar această finalitate în finalitate nu subminează caracterul autosuficient al practicilor, atât timp cât scopul lor este deja stabilit și rămâne să fie stabilit; această deschidere – care fracturează practicile pe care, altfel, atunci când avem îndoieli în privința direcției vieții noastre, le-am considera închise în ele însele – păstrează o tensiune, cel mai adesea discretă și tacită, între caracterul închis și deschis în structura globală a *praxis*-ului. Ceea ce se oferă aici reflecției noastre este ideea unei finalități superioare care nu ar înceta vreodată să fie internă acțiunii umane.

În ceea ce privește statutul epistemic al acestui orizont sau al acestei idei limită, el pune în discuție în mod esențial legătura amintită mai sus între *phronēsis* și *phronimos*. Într-un vocabular mai modern, am spune că această căutare a adecvării între ceea ce ne pare a fi lucrul cel mai bun pentru viața noastră, în întregul ei, și alegerile deliberate care ne conduc practicile noastre se desfășoară tocmai în cadrul unui proces neîncetat de interpretare a acțiunii și a sinelui. În acest stadiu final, există mai multe moduri de a introduce punctul de vedere hermeneutic. Mai întâi, între vizarea noastră a „vieții bune" și alegerile noastre particulare, este trasat un fel de cerc hermeneutic, prin jocul de du-te-vino între ideea de „viață bună" și deciziile cele mai importante ale existenței noastre (carieră, dragoste, timp liber etc). Este asemenea unui *text* în care întregul și partea se înțeleg unul prin celălalt. Mai mult, ideea de interpretare adaugă ideii simple de semnificație pe cea a semnificației valabile pentru cineva. Pentru agent, a interpreta textul acțiunii înseamnă a se interpreta pe sine însuși. Mă alătur aici unei teze importante a lui Charles Taylor din *Philosophical Papers*: omul, susține el, este un *self-interpreting animal*[9]. În același fel, conceptul nostru de sine devine mai bogat prin acest raport între interpretarea textului acțiunii și interpretarea de sine. La nivel etic, interpretarea

9. Ch. Taylor, *Philosophical Papers*, 2 vol., Cambridge University Press, 1985, vol. 1, *Human Agency and Language*, cap. II, p. 45.

de sine devine stimă de sine. În schimb, stima de sine urmează destinul interpretării. Precum aceasta din urmă, stima de sine provoacă rivalitate, controversă, contestare, pe scurt, un conflict al interpretărilor, în exercițiul judecății practice. Acest lucru înseamnă că o căutare a adecvării între idealurile noastre de viață și deciziile noastre, ele însele vitale, nu este deschisă unui tip de verificare specifică științelor bazate pe observație. Adecvarea interpretării implică un exercițiu de judecată care poate pretinde, în cel mai bun caz, și cel puțin în ochii celorlalți, că este plauzibil, chiar dacă, din perspectiva agentului, convingerea sa proprie se învecinează cu tipul de evidență specific experienței care, la sfârșitul cărții a VI-a din *Etica Nicomahică*, făcea ca *phronēsis* să fie comparat cu *aisthēsis*. Această evidență specifică experienței reprezintă noua figură pe care o cunoaște *atestarea*, când certitudinea de a fi autorul propriului său discurs și al propriilor sale acte se transformă în convingerea de a judeca bine și de a acționa bine, printr-o provizorie aproximare de moment a faptului de a trăi bine.

2. ...*cu și pentru celălalt*...

În deschiderea acestui studiu, definiția perspectivei etice drept *o vizare a vieții adevărate cu și pentru celălalt în instituții juste* a fost pronunțată direct și fără a se sugera o continuare. În a doua etapă a reflecției noastre, întrebarea care ne preocupă este următoarea: cum facem legătura între a doua componentă a vizării etice, pe care o desemnăm prin cuvântul inspirat de *solicitudine*, și prima etapă? Întrebarea capătă un aer paradoxal care incită la discuție, când aspectul reflexiv al acestei vizări este caracterizat prin stima de sine. Reflexivitatea pare într-adevăr că cuprinde în ea însăși pericolul unei replieri asupra sinelui, a unei închideri, ce se opune deschiderii de mare anvergură, *orizontului* „vieții bune". În ciuda acestui pericol real, teza mea este că solicitudinea nu este ceva adăugat *din exterior* stimei de sine, ci că ea depliază dimensiunea dialogală a stimei de sine, care până acum nu a fost discutată. Prin depliere, după cum am mai spus-o într-un alt context, înțeleg, desigur, o ruptură în viață și în discurs, o ruptură care creează condițiile unei continuități de grad secund, astfel încât stima de sine și solicitudinea nu pot fi trăite și gândite una fără cealaltă.

La capătul analizei precedente, nu am putut susține decât că o soluție a acestui paradox nu ar fi imposibil de gândit.

Să remarcăm mai întâi că nu am discutat în mod întâmplător despre stima de sine și nu despre stima de mine însumi. *A spune sine nu este același lucru cu a spune eu.* Desigur, faptul-de-a-fi-al-meu este presupus într-un anume fel în ipseitate, dar pasajul de la ipseitate la faptul-de-a-fi-al-meu stă sub clauza lui „de fiecare dată" (în germană: *je*), pe care Heidegger o adaugă faptului-de-a-fi-al-meu. Sinele, afirmă el, este de-fiecare-dată-al-meu[10]. Or, pe ce se bazează acest „de-fiecare-dată", dacă nu pe referința tacită la altul? Pe baza acestui „de-fiecare-dată", propria mea posesie a experiențelor este într-un fel distribuită tuturor persoanelor gramaticale. Dar cu ce condiție acest altul nu va fi o reduplicare a eului, ca un *alter ego*, ci va fi cu adevărat un altul decât mine? În această privință, reflexivitatea din care provine stima de sine rămâne una abstractă, în sensul că nu cunoaște diferența dintre mine și tine.

Altă observație preliminară: dacă ne întrebăm cu ce drept sinele este considerat a fi demn de stimă, răspunsul nu trebuie să se refere în principal la realizările sale, ci în mod fundamental la capacitățile sale. Pentru a înțelege mai bine termenul „*capacitate*", trebuie să revenim la sintagma „eu pot" a lui Merleau-Ponty și să o extindem de la planul fizic la cel etic. Eu sunt această ființă care își poate evalua acțiunile și care, estimând că scopurile unora din ele sunt bune, este capabilă să se evalueze și să se judece pe sine ca fiind bun. Discursul lui „eu pot" este desigur un discurs ținut în cheia lui *eu*. Dar accentul principal trebuie să fie pus asupra verbului, asupra putinței-de-a-face, căruia îi corespunde în plan etic puterea de a judeca. Întrebarea este atunci dacă medierea celuilalt nu este necesară pe calea ce duce de la capacitate la efectuare.

Întrebarea nu este nicidecum una retorică. De ea depinde, după cum a susținut Charles Taylor, destinul teoriei politice. În acest fel, numeroase filosofii ale dreptului natural presupun existența unui subiect deja înzestrat cu drepturi înainte de a intra în societate. Reiese de aici că participarea acestui subiect la viața comunității este principial contingentă și revocabilă, și că individul – pentru că așa trebuie desemnată persoana în cadrul

10. M. Heidegger, *Ființă și timp*, *op. cit.*, § 25.

acestei ipoteze – este îndreptăţit să aştepte de la stat ca drepturile sale constituite în afara lui să fie protejate, fără ca el să fie intrinsec obligat să participe la sarcinile legate de perfecţionarea legăturii sociale. Această ipoteză a unui subiect de drept, constituit înaintea oricărei legături societale, nu poate fi respinsă decât prin anularea temeiului ei. Or, temeiul este dat de necunoaşterea rolului de *mediator* pe care îl are celălalt între capacitate şi efectuare.

Acest rol mediator este apreciat de Aristotel în tratatul său despre *prietenie* (*philia* – *Etica Nicomahică*, VIII-IX)[11]. Îmi face plăcere să înaintez în această analiză împreună cu Aristotel, în cadrul unui studiu al cărui ton este de la un capăt la celălalt aristotelic. Dar motivele acestei alegeri sunt mult mai precise. Mai întâi, la Aristotel, prietenia asigură trecerea de la vizarea „vieţii bune", care se reflectă, după cum am văzut, în stima de sine, virtute solitară în aparenţă, la dreptate, virtute a unei pluralităţi umane de natură politică. Apoi, prietenia nu ţine în mod principal de o psihologie a sentimentelor de afecţiune şi de ataşament pentru ceilalţi (ceea ce tratatul aristotelic este în mai multe privinţe), ci mai degrabă de o etică: prietenia este o virtute – o excelenţă – activă în alegerile deliberate, ce poate fi ridicată la rangul de *habitus*, fără să înceteze însă să pretindă un exerciţiu efectiv, fără de care ea ar înceta să mai fie o activitate. În sfârşit, şi în special, tratatul, care în marea sa parte dă impresia că apreciază ceea ce poate fi considerat o formă rafinată de egoism, cu numele de *philautia*, ajunge în final la concluzia, aproape neaşteptată, că „omul fericit are nevoie de prieteni" (*Ibid.*, IX, 9). Alteritatea îşi recâştigă astfel drepturile pe care *philautia* părea că le-a pus în umbră. Or, în legătură cu noţiunile de capacitate şi de efectuare, adică în cele din urmă, de *putere* şi de *act*[12], este introdusă *lipsa*, şi prin intermediul lipsei, *altul*. Celebra aporie, ce consta în întrebarea dacă trebuie să te iubeşti pe tine însuţi pentru a iubi

11. Despre locul filosofiei aristotelice a prieteniei în cadrul filosofiei antice, cf. J.-C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique* [*Philia. Conceptul de prietenie în filosofia antică*], Paris, Vrin, 1984, p. 189-286.

12. Se va vedea cum în cartea a IX-a, 9, analiza prieteniei atinge problema dificilă a puterii şi a actului, a activităţii (*energeia*) şi a actului în sens tare (*enteleheia*), pe care noi o vom aborda direct, asumându-ne toate riscurile, în al zecelea studiu, a doua secţiune.

pe altul decât sine, nu trebuie deci să ne blocheze. De fapt, ea ne conduce direct în mijlocul problematicii sinelui şi a altuia decât sine[13]. Totuşi, nu vom aborda direct această problemă discutată atât la nivelul dictoanelor populare şi memoriilor literare (Homer, Tucidide, Tragicii...), cât şi în cadrul disputelor de şcoală, deschise odată cu *Lysis* al lui Platon şi adâncite de urmaşii lui la conducerea Academiei. Două teze trebuie să fie prezentate în prealabil.

Mai întâi, trebuie să căutăm un sprijin solid în definiţia prin care Aristotel vrea să se deosebească, la nivel etic, de predecesorii şi concurenţii lui: prietenia, afirmă Aristotel de la bun început, nu este doar de un singur fel; ea este o noţiune în mod esenţial *echivocă*, pe care nu o putem lămuri decât cercetând tipul de lucruri care o produc – „obiectul" ei, în acest sens, *philēta*. De aceea, trebuie să deosebim între trei tipuri de prietenie: cea bazată pe bine, cea bazată pe utilitate şi cea bazată pe plăcere. Din perspectiva celebrei aporii a „egoismului", această distincţie între trei obiecte-motiv trebuie subliniată neîncetat. Latura „obiectivă" a iubirii de sine va face ca *philautia* – care face din fiecare propriul său prieten – să nu fie niciodată o predilecţie nemediatizată a sinelui, ci dorinţă orientată prin referinţa la *bun*.

A doua teza prealabilă: orice s-ar spune despre locul pe care-l ocupă *philautia* în geneza prieteniei, aceasta din urmă se prezintă de la început ca o relaţie *mutuală*. Reciprocitatea se regăseşte în definiţia ei de bază şi conţine astfel problema discutată a primatului lui *philautia*. Aceasta nu va fi niciodată decât un aspect ce ţine mai mult de geneza sensului, decât de cronologia sentimentelor de mutualitate. Această reciprocitate, vom vedea, se extinde până la împărtăşirea modului „de a trăi-împreună" (*suzēn*) – pe scurt, până la intimitate.

Pentru cercetarea noastră, această a doua trăsătură are aceeaşi importanţă ca prima; nu doar că prietenia ţine în mod efectiv de etică, fiind prima depliere a dorinţei de a trăi bine; ci, mai mult, ea aduce în prim plan problematica reciprocităţii, permiţându-ne astfel să rezervăm pentru o dialectică de grad secund, moştenită de la dialectica platoniciană a

13. Vom fi foarte atenţi în această privinţă la jocul subtil, şi controlat în întregime, între pronumele *autos* (lui) şi forma sa reflexivă *heauton, heautou, heautō* (sine, de sine, sinelui însuşi), declinate de fiecare dată la acuzativ şi la cazuri indirecte.

„marilor genuri" – Același și Altul – problema alterității ca atare[14]. Ideea de mutualitate are anumite cerințe proprii care nu vor fi însă mascate de o geneză ce pornește de la Același, ca la Husserl, și nici de o geneză ce își are punctul de pornire în Altul, ca la Lévinas. Potrivit ideii de mutualitate, fiecare îl iubește pe celălalt *pentru ceea ce este el însuși* (VIII, 3, 1156 a 17). Lucru care nu este valabil pentru prietenia ce își are sursa în utilitate, în care unul îl iubește pe celălalt pentru niște avantaje așteptate, și este și mai puțin valabil în cazul prieteniei de plăcere. Vedem astfel cum reciprocitatea apare încă din planul etic, reciprocitate care, în plan moral, va fi reclamată, în perioade de violență, prin Regula de Aur și prin imperativul categoric al respectului[15]. Acest „pentru ceea ce este celălalt" previne orice derivă egologică ulterioară: el este parte componentă a mutualității. Aceasta, în schimb, nu poate fi gândită fără o raportare la un bun [prezent] în sine, în prieten, în prietenie, astfel încât reflexivitatea nu este suspendată, ci pare că se dedublează, prin mutualitate, sub controlul predicatului „bun", aplicat atât agenților, cât și acțiunilor[16].

Să mai adăugăm că prin mutualitate, prietenia se învecinează cu dreptatea; vechea maximă „egalitate între prieteni" desemnează cu precizie

14. Definiția provizorie care se găsește în cartea a VIII-a, 2, 1156 a 2-5 subliniază bine combinarea a două trăsături ale prieteniei în planul etic: primatul prieteniei virtuoase asupra prieteniei utile și plăcute, mutualitatea sentimentelor de bunăvoință (la care Aristotel adaugă ne-ignoranța, pe care o regăsim mai departe în raport cu conceptul tehnic de conștiință): „Prietenia presupune deci o bunăvoință reciprocă, fiecare dorind binele celuilalt, bunăvoință ce nu trebuie să rămână ignorată de niciunul dintre cei doi și la baza căreia trebuie să stea unul dintre motivele despre care am vorbit mai înainte" (*op. cit.*, p. 167).

15. În această privință, este remarcabil faptul că prima folosire a pronumelui reflexiv este legată de mutualitatea mediată prin intermediul bunurilor: „Astfel, cei a căror prietenie reciprocă își are sursa în utilitate, nu se iubesc unul pe altul pentru ei înșiși [*kath-'hautos*], ci în virtutea bunului ce-i poate reveni fiecăruia din partea celuilalt [*autois par'allēllōn*]" (VIII, 3, 1156 a 10-12). Acest joc între termenul non-reflexiv (*autos*) și formele reflexive (*hēauton...*) apare constant de-a lungul cărților VIII și IX.

16. „Prietenia perfectă este cea dintre oamenii virtuoși și cei care le seamănă în virtuți: pentru că acești prieteni își doresc binele unul altuia, ca oameni buni, iar ei sunt buni pentru ei înșiși [*kath'hautos*]" (VIII, 3, 1156 b 7-9); și puțin mai departe: „iubindu-și prietenul, iubesc ceea ce este pentru ei înșiși [*hautois*] un bine, căci omul bun, devenit prieten, devine un bine pentru cel căruia-i este prieten" (VIII, 5, 1157 b 31-32).

această zonă de intersectare: fiecare din cei doi prieteni dă celuilalt o parte egală cu ceea ce primește. Prietenia nu este totuși același lucru cu dreptatea, în măsura în care aceasta din urmă guvernează instituții, iar cealaltă raporturile interpersonale. Din acest motiv, dreptatea înglobează numeroși cetățeni, în timp ce prietenia nu îngăduie decât un număr mic de parteneri; mai mult, în cadrul dreptății, egalitatea este în mod esențial egalitate proporțională, ținând cont de inegalitatea contribuțiilor, în timp ce prietenia nu apare decât între oameni de aceeași condiție; în acest sens, egalitatea este presupusă de prietenie, în timp ce, în cadrul cetății, ea rămâne un scop urmărit. De aceea, doar prietenia poate năzui la intimitatea (*sunētheia*) (VIII, 6, 1158 a 15) unei vieți împărtășite (*suzēn*).

Observăm astfel cum este pregătit din vreme un răspuns nuanțat la problema dezbătută, dacă trebuie să fii prieten cu tine însuți pentru a fi și prietenul altuia. Abordarea acestei dificultăți venite pe calea tradiției este în întregime subordonată referirii la binele din urările pe care prietenii le fac unii altora. Pentru că sinele pe care îl iubim reprezintă ceea ce e mai bun din sine, și este numit de mai multe ori gândire sau intelect (*nous*), sau chiar suflet, cu alte cuvinte ceea ce în sine este cel mai durabil, cel mai stabil, cel mai puțin vulnerabil la schimbarea dispozițiilor sau a dorințelor, dar și la întâmplările soartei. Înainte să abordeze (în IX, 4 și 8) celebra problemă aflată în discuție, Aristotel declară că cel mai mare bine pe care un prieten îl dorește prietenului său este ca el să rămână ceea ce este, și nu de exemplu să devină un zeu; la care adaugă: „poate că nici nu îi va dori toate bunurile, căci fiecare om dorește toate lucrurile bune mai întâi pentru sine [*hautō*]" (VIII, 7, 1159 a 11-12). Iubirea omului bun pentru el însuși contrazice cu atât mai puțin dezinteresul lăudat de Platon în *Lysis*, potrivit căruia ceea ce iubim în sine nu este partea doritoare care motivează prietenia bazată pe utilitate sau plăcere, ci partea cea mai bună din sine însuși[17].

17. Las deoparte cazuistica prieteniei care traversează neîntrerupt cele două tratate pe care *Etica Nicomahică* le consacră prieteniei. Filosoful insistă permanent asupra limitelor, fie că e vorba de prietenia între egali sau între inegali, fie că e vorba de situațiile limită, la intersecția între dezinteres, interes și plăcere. Mă interesează aici doar dialectica între sine și altul în folosirea *conceptelor* care structurează prietenia între oamenii binevoitori.

Această temeinicie a ființei raționale, care protejează sinele chiar de regret și de remușcare, ni se poate părea foarte îndepărtată de fragilitatea și de vulnerabilitatea pe care le-am evidențiat în cadrul reflecției noastre asupra identității personale. Vom vedea în curând limita acestei poziții, când vom cerceta nevoia, prin urmare lipsa, care conduce sinele către celălalt. Din această teză despre caracterul temeinic al celei mai bune părți din sine, putem cel puțin să reținem formula inspirată potrivit căreia prietenul este „un alt sine" (*allos autos*) (IX, 4, 1166 a 32)[18]. Această formulă devine o simplă dispută academică, pe care Aristotel o leagă de alte probleme dezbătute, ce gravitează în jurul întrebării dacă trebuie să ne iubim mai degrabă pe sine decât pe celălalt. Verdictul său este clar: cei care se opun teoriei lui *philautia* au dreptate, dacă aceasta face parte din sfera de utilitate sau de plăcere a prieteniei; dar ei se înșeală, dacă pretind că nu știu că ceea ce este dorit în fiecare este chiar partea cea mai bună din sine, partea gânditoare, intelectul. Aristotel sugerează aici, fără însă să dea impresia că ar pune-o în discuție, că reflexivitatea este legată de rezonabil, dacă este adevărat că „intelectul alege totdeauna ce este mai bun pentru el însuși (*heautō*)" (IX, 8 1169 a 18). Argumentul cere doar ca această reflexivitate să fie împărțită în mod egal între sine și celălalt. În acest fel, ea nu împiedică prietenia să fie ceva dezinteresat, nici chiar în cazul sacrificiului (IX, 8), pentru că acest caracter dezinteresat este deja înrădăcinat în raportul de la sine la sine, pe temeiul legăturii originare dintre intelect, excelență și reflexivitate. Este totuși regretabil faptul că Aristotel lasă nerezolvată întrebarea dacă poate exista o prietenie între sine și sine însuși; o întrebare, spune Aristotel, „pe care o putem lăsa la o parte pentru moment" (IX, 4, 1166 a 32). Răspunsul veritabil trebuie căutat în cadrul cercetării unei probleme mai fundamentale decât precedentele, și anume dacă „omul fericit are sau nu *nevoie* de prieteni" (IX, 9).

Problema formulată aici este atât de departe de a fi una secundară, încât Aristotel, pentru a o rezolva, desfășoară cea mai impresionantă paletă

18. Vom remarca încă o dată jocul subtil între *autos* nereflexiv și *heauton* reflexiv pe care îl întâlnim în formularea: trebuie să fie prieten cu sine însuși (*dei philauton einai*, IX, 8, 1169 a 12).

de argumente din tot tratatul dublu despre prietenie[19]. Odată cu nevoia şi cu lipsa, alteritatea „celuilalt sine" (*heteros autos*) (IX, 9, 1169 b 6-7 şi 1170 b 6) ajunge în prim plan. Prietenul, în măsura în care este acest alt sine, are rolul de a asigura ceea ce nu ne putem oferi noi înşine (*di'hautou*) (IX, 9, 1169 b 6-7). „Faptul de a poseda prieteni – citim cu uimire – este considerat în mod firesc ca bunul exterior cel mai de preţ" (*ibid.*, b 10). Este remarcabil faptul că Aristotel, pentru a dezlega această dificultate, este constrâns să facă apel la atuurile majore ale metafizicii sale, şi anume la deosebirea dintre *act* şi *putinţă*, de care ţine noţiunea de posesiune discutată aici.

Dacă omul bun şi fericit are nevoie de prieteni, acest lucru se datorează faptului că prietenia este o activitate (*energeia*), care este bineînţeles o „devenire", şi prin urmare doar o actualizare nefinalizată a putinţei. De aceea, ea se află în lipsă faţă de act, în accepţiunea puternică a termenului *entelecheia*. Devine astfel posibilă corectarea concepţiei intelectualiste despre prietenie dezvoltate până acum. Sub semnul nevoii, este trasată o legătură între activitate şi *viaţă*; şi în sfârşit, între fericire şi plăcere. Prietenia contribuie prin urmare la asigurarea condiţiilor de realizare a *vieţii*, considerată în caracterul ei de *bun intrinsec şi în plăcerea ei elementară*. Dar trebuie să mergem şi mai departe, adăugând noţiunilor de viaţă şi de activitate pe cea de *conştiinţă*[20]. Iar conştiinţa nu este doar conştiinţă a percepţiei şi a activităţii, ci şi conştiinţă a vieţii. Astfel, în măsura în care conştiinţa vieţii este plăcută, am putea spune că sensul profund al lui *philautia* este cel de *dorinţă*: existenţa proprie a omului de bine este, pentru el însuşi, demnă de a fi dorită; iar de aici, şi existenţa prietenului său este, pentru el însuşi, la fel de demnă de a fi dorită. Reunind astfel dintr-un singur gest activitatea şi viaţa, dezirabilul şi plăcutul, conştiinţa de a exista şi bucuria conştiinţei de a exista, Aristotel poate susţine, în chip de concluzie

19. Traducătorii lui Aristotel, Tricot (*op. cit.*, p. 464-465) şi Gauthier-Jolif (*op. cit.*, vol. II, *Commentaires*, a doua parte, p. 757-759) numără nu mai puţin de zece „protosilogisme" şi de „argumente" – sau de raţionamente (G.-J.) – în fragmentul în care Aristotel afirmă că „se va apropia cel mai mult de natura lucrurilor" (*phusikōteron* – trad. Tricot; G.-J. traduc prin „a merge mai în profunzimea naturii noastre").

20. Verbul *sunaisthesthai*, folosit aici (IX, 9, 1170 b 4), prefigurează cu precizie latinescul *con-scientia*.

parțială a argumentului său complicat: „așa cum pentru fiecare om propria-i existență este demnă de dorit, la fel sau aproape la fel trebuie să fie pentru el și existența prietenului său" (IX, 9, 1170b 7-8, *op. cit.*, p. 202). Iar argumentul poate lua un nou avânt: „dar spuneam că faptul de a exista este demn de dorit datorită conștiinței binelui prezent în noi, iar o astfel de conștiință este plăcută în sine. Trebuie deci să participăm și la conștiința de a exista a prietenului nostru" (IX, 9, 1170 b 9-11). Lucru care nu este posibil decât „ducându-ne viața împreună cu el" (*suzēn*, 1.11, *ibid.*)

În ce fel acest argument dificil constituie un răspuns la întrebarea legată de modul în care un om poate fi propriul său prieten? Răspunsul, cel puțin unul parțial, se regăsește în afirmația amintită mai sus: „propria existență a omului de bine este demnă de dorit pentru el". Acest caracter propriu al dezirabilului, dacă putem spune așa, nu este străin de nevoia de prieteni pe care o resimte omul fericit. Această nevoie nu este legată doar de partea activă și incompletă a faptului de a trăi împreună, ci și de tipul de carență sau lipsă ce ține de raportul sinelui cu propria sa existență. Tot astfel, asigurarea stabilității pe care se bazează prietenia, atunci când este înțeleasă ca o împărtășire pur intelectuală de opinii și de idei, se vede amenințată pe ascuns de această referire la dezirabil și la plăcut, la existență și la conștiința de a exista, susținute prin faptul de a trăi împreună. *Astfel, lipsa se regăsește în nucleul celei mai temeinice prietenii.*

Se va admite aici fără greutate că, la Aristotel, nu există un concept clar de alteritate. Oare noțiunea creștină de *agapē* va reuși să surprindă cum se cuvine alteritatea? Sau va trebui să așteptăm ca ideea de *luptă* să ajungă din câmpul politic în câmpul interpersonal, redând, ca în *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, conflictul contemporan al dedublării conștiinței în două conștiințe de sine? Sau acest lucru e posibil doar în zilele noastre, când un gânditor ca Lévinas îndrăznește să răstoarne formula „niciun altul decât sine fără un sine", pentru a o înlocui cu formula inversă: „niciun sine fără un altul care să îl convoace la responsabilitate"? Abia în al zecelea studiu, după ce vom fi încheiat cercetarea noastră etico-morală, vom fi în măsură să purtăm dezbaterea la nivelul a ceea ce vom numi, pe urmele lui Platon, „marile genuri" ale lui Același și Altul.

Din teoria lui Aristotel, aș vrea să reținem doar etica reciprocității, a împărțirii, a trăirii împreună. Această temă a intimității, cu care se încheie

analiza sa din cartea a IX-a, cap. 12 ţine în suspensie cele două interpretări contrare pe care le vom opune una alteia la momentul potrivit. Cât despre ideea că doar un sine poate avea un altul decât sine[21], ea mi se pare că este

21. Mă alătur aici anumitor analize ale lui Rémi Brague din *Aristote et la question du monde* (Paris, PUF, 1988), o carte asupra căreia voi insista mai mult în al zecelea studiu. Autorul, preocupat să scoată la iveală nespusul din ontologia aristotelică, sub semnul unei abordări heideggeriene, acordă sinelui o funcţie de deschidere prin raportare la structura înglobatoare a faptului-de-a-fi-în-lume. *Totul* devine preocuparea sinelui. Brague redescoperă acest caracter central al sinelui în numeroase texte ale lui Aristotel, altele decât cele pe care le comentez eu aici, deplângând însă confuzia între *sine*, ca temă fenomenologică, şi *om*, ca temă antropologică. La momentul potrivit, voi arăta de ce nu susţin această dihotomie identificată de R. Brague, contrar rolului de mediator pe care îl recunosc tuturor obiectivităţilor (predicate discursive, praxice, narative, prescriptive) în procesul reflexiv al sinelui. Acestea fiind spuse, îmi exprim respectul pentru analizele precise şi traducerile admirabile pe care le face, printre altele, fragmentelor care pun în lumină sinele (*op. cit.*, p. 132, 137, 142, 171, 173, 183, 187). În deschiderea interpretării sale, el îl citează pe Xenofan (*op. cit.*, p. 11) şi al său „Mă cunosc pe mine însumi" (*autos oida*), în care termenul nereflexiv *autos* înseamnă „în persoană" sau „în mod personal", ca termenul german *Selbstgegebenheit*, „autodonaţie". Pentru ca lumea să existe, este necesar ca eu să fiu acolo în persoană, fără ca sinele să se numere printre lucrurile care se găsesc în lume. În acest sens, reflexivul *hauton* subliniază această totalizare imposibilă a sinelui cu lucrurile din lume. În această privinţă, tratatul despre prietenie poate fi comparat cu cel despre *phronēsis* (*E. N.*, VI). Aici întâlnim expresia: „ a şti [ce este bine] pentru sine însuşi..." (VI, 8, 1141 b 33). *Phronēsis* este o astfel de „cunoaştere ce ţine de sine" (*to hauto eidenai*, VI, 9, 1141 b 34) care poate fi interpretată drept: „a şti ce îi revine sinelui să...". De aceea, R. Brague nu pare deloc surprins de faptul că prietenia este fondată, la Aristotel, pe interesul de sine, perfect compatibil cu dezinteresul, în sensul moral al termenului. În definitiv, altul este altul decât sine doar pentru că el este un alt sine, cu alte cuvinte, el este ca noi înşine, un sine: „Ne dorim ca ce este bun să fie al nostru, pentru că suntem, în mod definitiv şi inevitabil, un 'noi înşine'" (Brague, *op. cit.*, p. 141). Dar cum se explică acest lucru? Pentru că este imposibil pentru noi să fim celălalt şi să nu recunoaştem acest fapt elementar. „'Eu este un altul' este o formulare imposibilă pentru Aristotel" (*ibid.*, p. 134). Sunt de acord cu R. Brague când susţine că Aristotel nu ne oferă mijloacele de a înţelege în ce sens „intelectul este *ipse*, chiar *ipsissimum* al omului" (*ibid.*, p. 173) sau, şi mai grav, în ce sens omul este cel mai apropiat de el însuşi, încât îşi este propriul său prieten. În ceea ce mă priveşte, cred că am găsit un răspuns parţial la această problemă în ideea potrivit căreia sinele este structurat de dorinţa propriei sale existenţe. Iar dacă Aristotel nu are un răspuns complet la aceste întrebări, acest lucru se datorează oare, cu adevărat, faptului că conceptul antropologic de om îl blochează pe cel fenomenologic de sine, un concept pe care doar o ontologie a grijii l-ar putea constitui?

în acord cu toate studiile noastre anterioare; ea își găsește confirmarea în ideea că stima de sine este momentul reflexiv originar al vizării vieții bune. Prietenia adaugă ceva stimei de sine, fără să producă însă vreo schimbare. Ea adaugă tocmai ideea de reciprocitate în cadrul schimbului dintre oamenii care se stimează pe ei înșiși. În ceea ce privește corolarul reciprocității, și anume egalitatea, ea situează prietenia în domeniul dreptății, în care viața trăită împreună de un număr foarte mic de persoane face loc distribuirii părților într-o pluralitate la scara unei comunități politice, istorice.

La capătul acestui itinerariu străbătut în compania lui Aristotel, întrebarea noastră privește aspectele pe care le recunoaștem solicitudinii și care nu au fost deja descrise sub semnul prieteniei.

Nu voi insista asupra aspectelor legate de caracteristicile prieteniei (*philia*) antice care țin mai mult de istoria mentalităților decât de analiza conceptuală, precum relația dintre prietenie și plăcere – legată la rându-i de condiția de cetățean liber, din care sunt excluși sclavii, străinii, femeile și copiii – și restrângerea faptului de a trăi împreună la un a gândi împreună, acesta din urmă conducând la contemplația înțeleptului, potrivit ultimei cărți din *Etica Nicomahică*. Voi pleca de la raportul dintre *autos* și *heauton*, pentru a elabora un concept cuprinzător de solicitudine, fundamental bazat pe schimbul dintre *a da* și *a primi*[22]. Prietenia, chiar eliberată de condiționările socio-culturale ale *philia*, mi se pare că formează un punct fragil de echilibru în care faptul de a da și faptul de a primi sunt ipotetic egale. De fapt, tocmai această egalitate este avută în vedere de Aristotel atunci când definește caracterul *reciproc* al prieteniei. Or, acest punct de echilibru poate fi considerat ca punctul de mijloc al unui spectru ale cărei extreme sunt marcate prin disparități inverse între a da și a primi, în funcție de cine predomină în cadrul inițiativei schimbului: sau polul sinelui, sau polul altuia.

Să ne situăm mai întâi la nivelul primei ipoteze. Întreaga filosofie a lui E. Lévinas se bazează pe inițiativa celuilalt în cadrul relației intersubiective. La drept vorbind, această inițiativă nu stabilește o relație, în măsura în care celălalt reprezintă exterioritatea absolută față de un eu definit prin condiția de separare. În acest sens, celălalt se absolvă de

22. Peter Kemp, *Éthique et Médecine*, *op. cit.*

orice relaţie. Această irelaţionare este definitorie pentru exterioritatea ca atare[23].

Ca urmare a acestei irelaţionări, „faptul-de-a-apărea" al Celuilalt prin *chipul* său se sustrage viziunii formelor şi chiar ascultării vocii. De fapt, chipul nu apare, el nu este un fenomen, ci epifanie. Dar al cui este acest chip? Nu cred că restrâng aici pe nedrept semnificaţia analizelor altfel admirabile din *Totalitate şi infinit*, pentru a nu spune nimic aici despre *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, dacă afirmăm că acest chip este cel al unui judecător, al unui stăpân care *instruieşte* doar la nivel etic: interzice crima şi conduce justiţia. Ce se poate spune despre raportul dintre instruire, injoncţiune şi prietenie? Surprinzător este contrastul dintre reciprocitatea prieteniei şi disimetria injoncţiunii. Desigur, sinele este „asignat la responsabilitate" de către celălalt. Dar cum iniţiativa injoncţiunii vine din partea altuia, sinele este somat prin injoncţiune doar la modul *acuzativ*. Iar asignarea [*l'assignation*] la responsabilitate nu are ca vizavi decât pasivitatea unui eu convocat. În acest caz, trebuie să aflăm dacă injoncţiunea, pentru a fi auzită şi acceptată, nu trebuie să suscite un răspuns care să compenseze disimetria din raportul faţă către faţă. *Ad literam*, o disimetrie ce rămâne necompensată ar întrerupe schimbul între a da şi a primi şi ar exclude instruirea făcută prin chipul ce apare în câmpul solicitudinii. Dar cum ar putea fi înscrisă o astfel de instruire în cadrul dialecticii lui a da şi a primi, dacă această capacitate de a da în schimb nu ar fi deschisă prin chiar iniţiativa altuia? Or, despre ce fel de resurse poate fi vorba, dacă nu cumva de resurse de *bunătate* care nu se găsesc decât într-o fiinţă care nu se urăşte pe sine atât de mult, încât să nu mai audă injoncţiunea venită din partea altuia? Discut aici despre bunătate: este remarcabil faptul că în numeroase limbi, „bunătate" se referă în acelaşi timp la calitatea etică a scopurilor acţiunii şi la deschiderea persoanei către celălalt, ca şi cum o acţiune nu ar putea fi estimată ca fiind bună, dacă nu ar fi fost făcută în folosul celuilalt, din *consideraţie* pentru el. Tocmai asupra acestei noţiuni de consideraţie ne vom opri în cele ce urmează.

23. Nu voi exprima aici decât o mică parte din ceea ce îi datorez lui Lévinas, rezervând pentru al zecelea studiu o discuţie despre tema vastă a alterităţii, care ţine, după cum am sugerat mai sus, de o cercetare a „marilor genuri" ale discursului filosofic, la îmbinarea între etică şi ontologie.

Pentru a o înțelege mai bine, trebuie să revenim la ipoteza de lucru care conduce studiul acesta și următorul, și anume primatul eticii asupra moralei. Din acest punct de vedere, vocabularul asignării, al injoncțiunii este deja poate prea „moral" și, admițând acest lucru, bântuit pe bună dreptate de figura Războiului și a Răului[24]; de aceea Celălalt, sub figura judecătorului, și chiar sub cea a persecutorului, care trece în prim plan în *Altfel decât a fi sau dincolo de ființă*, trebuie să forțeze rezistențele unui eu separat. Dar astfel ne situăm deja în sfera imperativului și a normei. Noi pariem însă pe posibilitatea de a descoperi, săpând sub stratul obligației, un sens etic care să nu fie atât de acoperit de norme, încât să nu poată să fi invocat în sprijin, când aceste norme devin, la rândul lor, tăcute în cazul confruntării cu cazuri de conștiință indecidabile. De aceea, este foarte important pentru noi să îi conferim solicitudinii un statut mai fundamental decât cel al supunerii în fața datoriei[25]. Acest statut este cel de *spontaneitate binevoitoare*, legată în profunzime de stima de sine în cadrul vizării vieții „bune". Pe baza acestei spontaneități binevoitoare, faptul de a primi ajunge pe picior de egalitate cu faptul de a da al asignării la responsabilitate, sub forma recunoașterii de către sine a superiorității autorității care îl somează să acționeze potrivit dreptății[26]. Această egalitate nu este, desigur, cea specifică prieteniei, în care faptul de a da și cel de a primi sunt ipotetic în echilibru. În schimb, ea compensează mai degrabă disimetria inițială ce rezultă din primatul celuilalt în situații de instruire, printr-o mișcare inversă a recunoașterii.

La cealaltă extremitate a spectrului solicitudinii, care este atunci situația inversă față de cea a instruirii de către celălalt, sub figura judecătorului? Și ce nouă inegalitate trebuie să fie aici corectată? Situația care constituie reversul injoncțiunii este *suferința*. Celălalt este acum o ființă care suferă, o ființă a cărei absență nu am încetat să o semnalăm în filosofia

24. Termenul „Război" apare încă din prima pagină a prefeței la *Totalitate și Infinit*.

25. În studiul următor, vom interpreta Regula de Aur ca structură de tranziție între solicitudine și imperativul categoric potrivit căruia trebuie să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricărui altuia ca un scop în sine, și niciodată numai ca mijloc.

26. Despre raportul între autoritate și recunoaștere, vezi H. G. Gadamer, *Adevăr și metodă*, *op. cit.*, p. 212 și urm.

noastră a acţiunii, când am desemnat omul drept cel ce acţionează *şi* suferă. Suferinţa nu este definită doar prin durerea fizică, nici chiar prin durerea mentală, ci prin diminuare, sau chiar prin distrugerea capacităţii de a acţiona, a putinţei-de-a-acţiona, resimţite ca un atac la adresa integrităţii sinelui. Aici, iniţiativa, înţeleasă mai exact ca o putinţă-de-a-acţiona, pare că ţine în mod exclusiv de sinele care *dăruieşte* simpatia şi compasiunea sa, aceşti termeni fiind înţeleşi în sensul tare de dorinţă de a împărtăşi durerea celuilalt. Confruntat cu această binefacere, mai precis cu această bunăvoinţă, celălalt pare că este redus doar la condiţia de a *primi*. Într-un sens, chiar aşa stau lucrurile. În acest fel, faptul-de-a-suferi-împreună-cu apare, la o primă vedere, drept opusul asignării la responsabilitate prin vocea celuilalt. Şi, într-un alt mod decât în cazul precedent, apare un fel egalizare, la originea căreia stă celălalt-în-suferinţă, prin care simpatia nu poate fi confundată cu simpla milă, în care sinele, ştiindu-se la adăpost, se bucură pe ascuns. În cazul simpatiei adevărate, sinele, a cărui putere de a acţiona este la început mai mare decât cea a altuia, este afectat de tot ceea ce celălalt-în-suferinţă îi oferă în schimb. Pentru că celălalt-în-suferinţă este sursa unui fapt-de-a-dărui care nu mai este derivat din puterea sa de a acţiona şi de a exista, ci din însăşi slăbiciunea sa. Aceasta este poate proba supremă a solicitudinii, când inegalitatea puterilor este compensată printr-o reciprocitate veritabilă asigurată la nivelul schimbului, care, în ora agoniei, se refugiază în murmurul comun al vocilor sau în strângerea slabă a mâinilor. Poate că în acest punct, Aristotel, prea preocupat să deosebească între prietenia virtuoasă şi perechea dintre prietenia bazată pe utilitate şi cea bazată pe plăcere – distincţie strâns legată de atenţia aproape exclusivă pe care o acordă prieteniei intelectuale consacrate căutării înţelepciunii – a trecut pe lângă o altă disimetrie, diferită de cea pe baza căreia Lévinas şi-a edificat etica sa, o disimetrie care opune suferinţei bucuria. A împărtăşi durerea suferinţei nu este simetric opus cu a împărtăşi bucuria[27]. În această privinţă, filosofia nu trebuie să ignore învăţăturile pe care i le poate oferi tragedia. Trilogia „purificării" (*katharsis*),

27. Aristotel include, într-adevăr, în cadrul vieţii în comunitate împărtăşirea bucuriilor şi a durerilor (*Etica Nicomahică*, IX, 9). El afirmă chiar că „prietenia constă mai mult în a iubi decât în a fi iubit" (*ibid.*, VIII, 8, 1159 a 27, *op. cit.*, p. 175).

a „groazei" (*phobos*) și a „milei" (*eleos*) nu poate fi cuprinsă în subcategoria prieteniei pe baza plăcerii. Fața „caracterului fragil al bunătății" – potrivit expresiei inspirate a Marthei C. Nussbaum asupra căreia vom reveni mai jos[28] – corectează, dacă nu cumva dezminte, pretenția prieteniei (*philautia*) la stabilitate și durată. Un sine readus în starea de vulnerabilitate a condiției sale de muritor poate primi din partea slăbiciunii prietenului mai mult decât ar obține dacă ar recurge la propriile sale resurse de putere. Aici, mărinimia – altă virtute greacă, lăudată și de Descartes – trebuie să se retragă. În al zecelea studiu, vom avea ocazia să revenim asupra categoriei faptului-de-a-fi-afectat în raportul său cu „marele gen" care este Altul. La nivelul fenomenologic la care ne aflăm acum, sentimentele trebuie să fie înțelese ca afecte incluse în cursul motivației, de la acest nivel de profunzime pe care Aristotel îl desemna prin termenul „dispoziție", termen care va reveni sub o altă formă – *Gesinnung* – la Kant însuși. Ne mulțumim aici să subliniem locul pe care îl ocupă *sentimentele* – care în ultimă analiză sunt afecte – în cadrul solicitudinii. Pentru că atât suferința celuilalt, cât și injoncțiunea morală venită din partea celuilalt, descoperă în sine tocmai sentimentele îndreptate în mod spontan către celălalt[29]. Această reunire profundă între vizarea etică a solicitudinii și corpul afectiv al sentimentelor mi s-a părut a fi o bună justificare pentru alegerea termenului „solicitudine".

În chip de concluzie, să încercăm o vedere de ansamblu asupra întregii palete de atitudini dezvoltate între cele două extreme ale asignării la

28. M. C. Nussbaum, *The fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986.

29. În acestă privință, sentimentele de milă, compasiune, simpatie, altădată frecventate intens de filosofia anglo-saxonă, merită să fie reabilitate. Din această perspectivă, analizele lui Max Scheler consacrate simpatiei, urii și iubirii, rămân fără egal, în special în ceea ce privește distincția principală între simpatie și fuziune sau identificare afectivă, dar și jocul distanței și al apropierii în iubire (Max Scheler, *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hasse*, Halle, Niemeyer, 1913). În treacăt fie spus, regretăm faptul că fenomenologii, cu excepția lui Stephan Strasser, în lucrarea sa majoră *Das Gemüt* (Utrecht, Vitgeverijet Spectrum, 1956), au evitat deseori descrierea sentimentelor, parcă din teama de a cădea într-o *affective fallacy*. Acesta este un mod de a ignora faptul că sentimentele au fost și ele puternic formate prin limbaj și că au atins, în operele literare, o importanță egală cu cea a ideilor.

responsabilitate, în care iniţiativa vine din partea celuilalt, şi a simpatiei pentru celălalt-în-suferinţă, în care iniţiativa apare din partea sinelui iubitor, prietenia apărând în acest caz ca un spaţiu de mijloc în care sinele şi altul împart în mod egal aceeaşi dorinţă de a trăi în comun. În timp ce egalitatea este presupusă în cazul prieteniei, în cazul injoncţiunii venite din partea celuilalt, ea nu este restabilită decât prin recunoaşterea de către sine a superiorităţii autorităţii altuia; iar în cazul simpatiei care ajunge de la sine la celălalt, egalitatea nu este restabilită decât prin mărturisirea comună a fragilităţii, şi în cele din urmă a mortalităţii[30].

Această căutare a egalităţii de-a lungul inegalităţii, indiferent dacă aceasta din urmă rezultă din condiţii culturale şi politice particulare precum prietenia între persoane inegale, sau este constitutivă poziţionărilor iniţiale ale sinelui şi ale celuilalt în dinamica solicitudinii, defineşte locul pe care-l ocupă solicitudinea pe traiectoria eticii. Stimei de sine, înţeleasă ca un moment reflexiv al dorinţei unei „vieţi bune", solicitudinea îi adaugă în mod esenţial dimensiunea *lipsei*, prin care avem *nevoie* de prieteni; ca o reacţie la efectul solicitudinii asupra stimei de sine, sinele se percepe *ca* un altul printre alţii. Acesta este sensul sintagmei lui Aristotel „unul pe altul" (*allelous*) care marchează *reciprocitatea* prieteniei. Această apercepţie poate fi analizată având în vedere mai multe elemente: *reversibilitate*, *insubstituibilitate*, *similitudine*. Un prim model al reversibilităţii îl regăsim în limbaj, sub forma interlocuţiunii. Schimbul de pronume personale este exemplar în această privinţă; când îl numesc pe altul „tu", el înţelege „eu" în ceea ce îl priveşte. Când altcineva mi se adresează la persoana a doua, mă simt vizat la prima persoană; reversibilitatea se referă simultan la rolurile de alocutor şi de ascultător, dar şi la capacitatea de a se desemna pe sine presupusă a fi egală în cazul destinatarului discursului şi expeditorului său. Dar acestea sunt doar *roluri* reversibile. Numai ideea de *insubstituibilitate* se referă la persoanele care joacă aceste

30. Werner Marx, *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Mass*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986. S-a mai spus că doar în opera dramaturgică poate fi exercitată această dreptate superioară care recunoaşte fiecărui personaj partea sa de adevăr şi, în acelaşi timp, îi acordă partea sa egală de stimă (G. Fessard, *Théâtre et Mystère*, prefaţă la lucrarea lui G. Marcel, *La Soif*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938).

roluri. Într-un sens, insubstituibilitatea este presupusă în mod egal în practica discursului, dar în alt fel decât în interlocuțiune, și anume în raport cu ancorarea „eului" în folosire[31]. Din cauza acestei ancorări, nu pot să îmi părăsesc locul și nu pot să anulez distincția între aici și acolo, chiar și atunci când, prin intermediul imaginației și al simpatiei, mă pun în locul altuia. Ceea ce limbajul instruiește, tocmai în calitate de practică, este verificat de toate practicile. Agenții și pacienții unei acțiuni sunt prinși în relații de schimb care, asemenea limbajului, conjugă reversibilitatea rolurilor și insubstituibilitatea persoanelor. *Solicitudinea* adaugă o dimensiune de valoare prin care fiecare persoană este *de neînlocuit* în afecțiunea și stima noastră. În această privință, în cadrul experienței unei pierderi ireparabile a celuilalt iubit, noi înțelegem, prin transferul celuilalt asupra noastră, caracterul de neînlocuit al propriei noastre vieți. Eu sunt de neînlocuit mai întâi pentru altul. În acest sens, solicitudinea răspunde stimei pe care celălalt o are pentru mine însumi. Dar, dacă răspunsul acesta nu ar fi într-un anume fel spontan, oare solicitudinea nu s-ar reduce la o datorie ternă?

În sfârșit, deasupra ideilor de reversibilitate a rolurilor și de insubstituibilitate a persoanelor – această ultimă idee fiind ridicată la rangul de iramplasabilitate – voi situa *similitudinea*, care nu este doar apanajul prieteniei, ci și al tuturor formelor de legătură, inițial inegale, între sine însuși și celălalt. Similitudinea este rezultatul schimbului între stima de sine și solicitudinea pentru celălalt. Acest schimb ne permite să afirmăm că eu nu pot să mă stimez pe mine însumi, fără să îl stimez pe celălalt *ca* pe mine însumi. „Ca pe mine însumi" înseamnă că *și* tu ești capabil să începi ceva în lume, să acționezi pentru un motiv anume, să faci o ierarhie a preferințelor tale, să evaluezi scopurile acțiunii tale și, procedând astfel, să te stimezi pe tine însuți, așa cum mă stimez și eu pe mine însumi. Echivalența între „și tu" și „ca pe mine însumi" se sprijină pe o încredere care poate fi considerată o extindere a atestării pe baza căreia eu cred că pot și că valorez ceva. Toate sentimentele etice menționate mai sus țin de această fenomenologie a lui „*și* tu" și a lui „ca pe mine însumi", pentru că ele surprind paradoxul inclus în această echivalență, paradoxul

31. Cf. mai sus, al doilea studiu, p. 75.

schimbului de la nivelul iramplasabilului. În acest fel, stima celuilalt ca sine şi stima de sine ca un altul devin în mod fundamental echivalente[32].

3. ... *în instituţii juste*

Faptul că vizarea faptului de a trăi bine cuprinde într-un fel sensul dreptăţii este implicat în chiar noţiunea de celălalt. Celălalt este şi altul decât „tine". În mod corelativ, dreptatea se întinde dincolo de raportul faţă către faţă.

Două aserţiuni sunt puse aici în joc: potrivit primeia, faptul de a trăi bine nu se restrânge la relaţiile interpersonale, ci este extins şi asupra vieţii *instituţiilor*. Conform celei de-a doua aserţiuni, dreptatea prezintă trăsături etice care nu sunt incluse în solicitudine, şi anume o pretenţie de *egalitate*. Instituţia ca punct de aplicare a dreptăţii şi egalitatea drept conţinut etic al sensului dreptăţii – acestea sunt cele două mize ale cercetării ce priveşte a treia componentă a vizării etice. Această dublă cercetare va avea ca rezultat o nouă determinare a sinelui, cea de „fiecare": fiecăruia, după dreptul său.

Prin instituţie, vom înţelege aici structura *faptului de a trăi împreună* al unei comunităţi istorice – popor, naţiune, regiune etc. –, structură ireductibilă la relaţiile interpersonale şi totuşi legată de acestea într-un sens remarcabil pe care noţiunea de distribuţie ne va permite să-l clarificăm în curând. Ideea de instituţie nu este caracterizată în mod esenţial prin reguli constrângătoare, ci prin moravuri comune. Recâştigăm astfel dimensiunea *ethos*-ului de unde etica îşi trage numele. O modalitate inspirată de a sublinia prioritatea etică a faptului de a trăi împreună asupra constrângerilor legate de sistemele juridice şi de organizarea politică este de a sublinia,

32. Este acesta secretul poruncii paradoxale „Iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi"? Această poruncă ar ţine mai degrabă de etică decât de morală, dacă ar fi posibil, urmându-l pe Rosenzweig din *Steaua mântuirii*, să considerăm că porunca „Iubeşte-mă", pe care cel ce iubeşte o adresează celui iubit în spiritul *Cântării Cântărilor*, este anterioară şi superioară tuturor legilor (Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Haga, M. Nijhoff, 1976, p. 210).

odată cu Hannah Arendt, diferența care separă *puterea-în-comun* de *dominare*. Ne amintim că Max Weber, în cadrul sistematizării conceptelor majore ale sociologiei din deschiderea lucrării *Economie și Societate*, deosebea instituția politică față de toate instituțiile prin relația de dominare, ce deosebește guvernanții de guvernați[33]. Această relație marchează în același timp o *sciziune* și o referință la *violență* care țin, ambele, de nivelul moral la care se va situa studiul următor[34]. Mai fundamentală decât relația de dominare este cea a puterii-în-comun. Potrivit lui Arendt, puterea decurge direct din categoria acțiunii, care este ireductibilă la cea de muncă și de lucrare: această categorie îmbracă o semnificație politică, în sensul larg al cuvântului, ireductibil la dimensiunea etatistă, dacă subliniem pe de o parte condiția de *pluralitate*[35], iar pe de alta cea de *concertare*[36].

Ideea de *pluralitate* sugerează extinderea raporturilor interumane prin includerea tuturor celor care se situează, cu titlul de terți, în afara raportului

33. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1976, cap. I, § 16, *Macht, Herrschaft*.

34. În „Politica – profesie și vocație", (*Omul de știință și omul politic*, trad. I. Alexandrescu, București, Humanitas, 2011), conferință adresată tinerilor pacifiști germani atrași de ideea de non-violență în urma dezastrului cu care s-a încheiat Primul Război Mondial, Max Weber definea Statul în acești termeni: „un raport de dominare [*Herrschaft*] al omului asupra omului prin intermediul violenței legitime (adică al violenței care este considerată a fi legitimă)" (*op. cit.*, p. 101).

35. „Acțiunea, singura activitate care se petrece de-a dreptul între oameni, fără mijlocirea obiectelor sau a materiei, corespunde condiției umane a pluralității." *Condiția umană*, *op. cit.*, p. 13.

36. „*Puterea* corespunde aptitudinii omului nu doar de a acționa pur și simplu, ci de a acționa într-un mod concertat. Puterea nu este niciodată proprietatea unui individ, aparține unui grup și există atâta timp cât acest grup nu se destramă" (H. Arendt, „Despre violență", în *Crizele republicii*, trad. I. Dur și D. Cenușer, București, Humanitas, 1999, p. 148). Ea mai menționează în continuare *isonomia* potrivit lui Pericles, *civitas* romană, dar și experiența sovietelor, comitetele muncitorești, insurecția de la Budapesta, primăvara pragheză și numeroase alte exemple de rezistență în fața ocupației străine. Nu e nimic nostalgic în această reabilitare a puterii tuturor, prin opoziție nu doar cu violența, ci și cu relația de dominare. Singurul lucru important este caracterul non-ierarhic și non-instrumental al relației de putere: „Sprijinul oamenilor este cel care conferă putere instituțiilor unei țări, iar acest sprijin nu reprezintă decât continuarea firească a consimțământului [*consent*] care se află la originea legilor existente" (*ibid.*, p. 145).

față către față dintre „eu" și „tu". Dar terțul este, fără a urmări aici un joc de cuvinte, de la bun început un *terț inclus* în cadrul pluralității care constituie puterea. În acest fel, este limitată orice tentativă de a reconstrui legătura socială doar pe baza unei relații dialogale strict diadice. Pluralitatea include terți care nu vor apărea niciodată ca niște chipuri. Astfel, vizarea cea mai amplă a vieții adevărate[37] include o pledoarie pentru anonim, în sensul propriu al termenului. La rândul ei, această includere a terțului nu trebuie să fie restrânsă la aspectul *instantaneu* al voinței de a acționa împreună, ci trebuie să fie desfășurată de-a lungul unei *perioade de timp*. Iar puterea primește această dimensiune temporală tocmai din partea instituției, o dimensiune temporală care nu privește doar trecutul, tradiția, întemeierea mai mult sau mai puțin mitică, toate lucrurile pe care Arendt le-a situat sub titlul Autorității, prin referire la acest *auctoritas* roman – *potestas in populo, auctoritas in senatu* –, ci și viitorul, ambiția de a dura, cu alte cuvinte nu de a trece, ci de a dăinui. Aceasta era deja întrebarea lui Machiavelli: cum să ferim republicile de efemeritate? Aceasta este și preocuparea lui Arendt[38]. În ce fel *vita activa* răspunde durei condiții temporale de a fi muritor?

37. Această includere a celui de departe în proiectul etic putea fi anticipată pornind de la afirmațiile de mai sus despre practici (meserii, jocuri, arte); acestea, susțineam noi, sunt niște interacțiuni controlate; în acest sens, niște instituții. Etaloanele de excelență care situează aceste practici pe scara *praxis*-ului, și astfel pe traiectoria faptului de a trăi bine, posedă de la bun început o dimensiunea „corporativă", inseparabilă de dimensiunea tradiționalității corelative cu cea de inovație.

38. În prefața din 1983 pe care am scris-o la traducerea în franceză a lucrării *The Human Condition*, propun o interpretare a pasajului de la prima mare lucrare a lui Arendt, *Originile totalitarismului* la *Condiția umană*, luând ca punct de plecare teza că totalitarismul se bazează pe mitul că „totul este permis, totul este posibil" – potrivit căruia stăpânul poate crea o nouă ființă umană. Sarcina ar fi atunci de a concepe condițiile unui univers non-totalitar: „criteriul cel mai potrivit pentru o nouă cercetare poate consta în acest caz într-o evaluare a diferitelor activități umane din punct de vedere temporal al durabilității lor" („Prefață", p. 15). Această abordare nu privește doar politicul, ci și toate categoriile analizate în lucrare, inclusiv triada muncă, lucrare, acțiune. Caracterul consumabil al produselor muncii le scoate în evidență precaritatea. Funcția de artificial rezumată prin lucrare este de a oferi muritorilor o perioadă mai durabilă și mai stabilă decât ei înșiși (cf. *Condiția umană, op. cit.*, p. 139 și urm.). În acest sens, timpul muncii este efemer, iar cel al lucrării este durabil. Acțiunea își găsește în cele din urmă stabilitatea sa în coerența unei istorii povestite care exprimă „cine"-le acțiunii.

În dimensiunea ei politică, acțiunea constituie demersul cel mai exigent de a conferi imortalitate, dacă nu eternitate, lucrurilor perisabile. Desigur, puterea are propria sa fragilitate, pentru că ea există atât timp cât oamenii acționează împreună, și dispare când ei s-au împrăștiat. În acest sens, puterea este modelul unei activități în comun care include toate lucrările și, ca *praxis*-ul lui Aristotel, își găsește deplina semnificație în propriul ei exercițiu. Totuși, fragilitatea puterii nu mai este vulnerabilitatea brută și expusă a muritorilor ca atare, ci o fragilitate de ordin secund a instituțiilor și a tuturor întreprinderilor umane legate de acestea.

Ideea de *concertare* este mai greu de determinat, dacă nu vrem să intrăm prea brusc în detalii ce privesc structurile instituționale specifice diferitelor sfere de activitate în comun, așa cum vom face cu prudență și cu zgârcenie la sfârșitul următorului studiu. H. Arendt se mulțumește să vorbească despre acțiunea publică ca despre o țesătură (*web*) de relații umane în cadrul căreia fiecare viață umană își desfășoară scurta ei istorie. Ideea de spațiu public și cea relaționată de publicitate ne sunt cunoscute încă din epoca Iluminismului. Arendt le reia sub titlul de „spațiu public de apariție" în cadrul căruia apar activitățile pe care le-am numit practici. Totuși, publicitatea înțeleasă în acest fel este, după cum bine o știm, mai mult o sarcină decât un dat. Trebuie să recunoaștem, odată cu Hannah Arendt, că acest strat al puterii caracterizat de pluralitate și de concertare este în mod obișnuit unul *invizibil*, întrucât este acoperit de relațiile de dominare, și că el nu apare decât atunci când se destramă și lasă calea deschisă violenței, după cum se întâmplă în marile dezastre istorice. De aceea, poate este mai potrivit să-i acordăm acestei inițiative comune, acestei dorințe de a trăi împreună, statutul de ceva *uitat*[39]. De aceea, acest principiu constitutiv nu poate fi identificat decât în irupțiile sale discontinue în scena publică, în momentele cele mai tumultoase ale istoriei. De aceea, în perioadele obișnuite, nu ne amintim decât de această augmentare pe care o constituie autoritatea, despre care nu mai vorbim astăzi decât la timpul trecut[40].

---

39. P. Ricœur, „Pouvoir et violence", în *Ontologie et Politique. Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989, p. 141-159.

40. În eseul consacrat conceptului de autoritate (din lucrarea *Între trecut și viitor. Opt exerciții de gândire politică*, trad. L.R. Ulrich, Antet, 1997, p. 97-150), H. Arendt

Puterea – oricât de evazivă ar fi în structura ei fundamentală și oricât de neputincioasă ar fi fără sprijinul venit din partea unei autorități care o articulează pe un temei străvechi – este cea care, ca voință de a acționa și de a trăi împreună, acordă vizării etice punctul de aplicare al celei de a treia dimensiuni indispensabile: *dreptatea*.

Oare sensul dreptății ține încă de planul etic și teleologic, și nu de cel moral și deontologic? Lucrarea lui Rawls, pe care o vom analiza în studiul următor, nu constituie oare, de la un capăt la altul, o verificare a faptului că ideea de dreptate poate fi regândită tocmai dintr-o perspectivă kantiană, deci pe de-a întregul deontologică și în opoziție cu o tradiție teleologică, reprezentată de utilitarism? Nu poate fi contestat faptul că reconstrucția lui Rawls a ideii de dreptate se înscrie într-o perspectivă antiteleologică. Dar ideea de dreptate este legată de o altă teleologie decât cea a utilitariștilor anglo-saxoni. Este vorba de o teleologie care reamintește la momentul oportun sensul termenului „virtute" în declarația cu care se deschide *O teorie a dreptății*, potrivit căruia: „Dreptatea este prima virtute a instituțiilor sociale, așa cum adevărul este prima virtute a sistemelor de gândire."[41]

Ceea ce este drept, după părerea noastră, trimite în două direcții: spre *bine*, subliniind extinderea acestuia de la relațiile interpersonale la instituții; spre *legal*, sistemul judiciar conferindu-i legii coerență și dreptul de constrângere[42]. În acest studiu, ne vom referi exclusiv la prima direcție.

La baza demersului nostru stau două motive. Pe de o parte, originea cvasi-imemorială a ideii de dreptate, nașterea ei din vatra mitului în tragedia grecească, perpetuarea conotațiilor ei divine până în cadrul societăților

---

menționează că autoritatea trimite la câteva evenimente fondatoare mai mult sau mai puțin mitizate. Dar, la drept vorbind, nu se cunoaște vreo societate care să nu trimită la astfel de evenimente fondatoare. De aceea, *auctoritas* constituie chiar și în zilele noastre augmentarea (*augere*) pe care puterea o extrage din energia transmisă de aceste începuturi.

41. J. Rawls, *O teorie a dreptății*, trad. H. Târnovanu, Iași, Ed. Universității „Al.I. Cuza", 2012, p. 26.

42. În limba franceză, termenul „drept" acoperă cele două sensuri; vorbim astfel de un om drept și de spiritul său de dreptate, într-un sens non juridic, dar mai vorbim și de drept ca despre o disciplină care constă de altfel în studiul legilor (*law school*).

secularizate dovedesc că sensul dreptății nu este presupus doar în construcția sistemelor juridice. Pe de altă parte, ideea de dreptate este mai bine numită *simț* al dreptății la nivelul fundamental la care ne situăm aici. Simț al dreptății și al nedreptății, ar fi mai bine să spunem; pentru că ceea ce ne afectează mai întâi este nedreptatea: „Ce nedreptate!" strigăm noi. Prin urmare, intrarea în câmpul dreptății și al nedreptății se face în modul reclamației. Și, chiar la nivelul dreptății instituționalizate, înaintea Curții de Justiție, suntem în continuare „reclamanți" și „facem reclamație" împotriva cuiva. Or, simțul nedreptății nu doar că este cel mai acut, ci el este mult mai pătrunzător decât simțul dreptății; pentru că dreptatea de cele mai multe ori lipsește, iar dominantă este nedreptatea. Iar oamenii au o viziune mai clară despre ceea ce lipsește relațiilor umane decât despre modul corect de a le organiza. De aceea, chiar și pentru filosofi, nedreptatea este prima care antrenează gândirea. Lucru dovedit de *Dialogurile* lui Platon și de etica aristotelică, și de egala lor preocupare de a clarifica în relație dreptatea și nedreptatea.

Aristotel! Încercarea noastră de a-l invoca în sprijinul argumentației noastre s-ar putea lovi de obiecția că, dacă a situat dreptatea în câmpul virtuților, și deci al eticii în sensul teleologic pe care îl acordăm noi acestui termen, acest lucru se datorează faptului că el a aplicat tranzacțiilor directe de la om la om definiția sa inițială – încercarea sa, după cum o numește el – împrumutată de la simțul comun și de la ideile primite (*endoxa*): „Observăm, așadar, că toți oamenii înțeleg prin *dreptate* acea dispoziție [*hexis*] datorită căreia suntem apți să realizăm acțiuni [*praxeis*] drepte, datorită căreia înfăptuim acțiuni drepte sau dorim să le facem" (*Etica Nicomahică*, V, 1, 1129 a 6-9, *op. cit.*, p. 103 (trad. mod.)). Și pentru a fixa și mai bine dreptatea în planul virtuților, el caută „medietatea" – justa măsură, termenul de mijloc – acel *mesotēs* între două extreme care atribuie dreptății un loc printre virtuți, recunoscute din perspectivă filosofică. Or, *mesotēs* este trăsătura rezonabilă comună tuturor virtuților de caracter privat sau interpersonal.

Dar trebuie să răspundem că tocmai trăsăturile specifice lui *mesotēs*, prin care dreptul se deosebește de nedrept, ne conduc, fără să fie necesară o tranziție anume, de la planul interpersonal la planul instituțional. Decizia metodologică cea mai importantă luată de Aristotel, la începutul

capitolului despre dreptate (*ibid.*, V), este într-adevăr aceea de a trasa distincții în vasta polisemie a dreptului și a nedreptului[43].

Întretăierea între aspectul privat și cel public al dreptății distributive poate fi recunoscută în fiecare etapă a analizei.

Mai întâi, Aristotel consideră că domeniul pe care îl circumscrie este o „parte" (*meros*) din câmpul „total" (*holos*) al acțiunilor prescrise prin legi (*nomima*). La acest nivel general, etapa instituțională este certă, în măsura în care legea pozitivă este cea care definește legalitatea. În acest punct, etica și politica se intersectează[44]. Virtutea „parțială" la care Aristotel se limitează nu poate, prin urmare, să fie mai puțin etico-politică decât virtutea totală care o înglobează.

Mai există și un alt motiv de a considera că medierea instituțională este indispensabilă: viciul dorinței de a avea mereu mai mult – *pleonexia* – și inegalitatea sunt determinate întotdeauna prin raportare la bunuri exterioare și precare. Or, aceste rele și bunuri adverse sunt niște bunuri și

43. „Se pare într-adevăr, că dreptatea, ca și nedreptatea sunt înțelese în mai multe sensuri, dar din cauza apropierii dintre aceste sensuri, omonimia lor rămâne ascunsă, ceea ce nu se întâmplă în cazul noțiunilor îndepărtate unele de altele, în care omonimia este mai vizibilă" (*Etica Nicomahică*, V, 1, 1129 a 26-27). Omonimia dreptului și nedreptului constituie primul punct de orientare: „nedrept este cel ce violează legea, cel care caută să aibă mai mult decât i se cuvine, și în sfârșit cel care nesocotește egalitatea" (*ibid.*, 32). Dar când se trece de la omul nedrept la cel drept, găsim doar calitățile de conformare în fața legii și de respect al egalității. Iar când trece mai departe de la agent la acțiune, Aristotel afirmă că: „drept este cel ce se conformează legilor și cel ce respectă egalitatea, iar nedrept este cel ce se opune legilor și nesocotește egalitatea" (*ibid.*, a 35 – b 1). Astfel, a căuta să ai mai mult decât se cuvine și a nesocoti egalitatea au ceva în comun, care este mai precis *anisotes* – inegalitatea omului avid și cupid (*pleonektes*). Despre omul avid, se spune că „este lipsit de simțul egalității, pentru că inegalitatea este o noțiune care acoperă ambele aspecte și le este comună" (*ibid.*, p 1129 b 10). Rămâne atunci omonimia între conformitatea cu legea și egalitatea.

44. „Dar legile se pronunță asupra tuturor lucrurilor, având în vedere interesul comun (...); de aceea, într-un anume fel, numim acțiuni drepte pe toate care tind să producă sau să mențină, pentru o comunitate politică, fericirea și elementele ei constitutive." (V, 1, 1129 b 14-18). Mai trebuie să remarcăm faptul că Aristotel numește „dreptate totală" conformitatea cu legea, în sensul că legea ordonă și împlinirea actelor conforme cu toate celelalte virtuți; între toate virtuțile, dreptatea devine astfel *pros'heteron*, raportare la celălalt (*ibid.*, 1. 20-26).

niște poveri ce trebuie împărțite. Iar această împărțire nu are cum să nu treacă prin instituție. În fapt, prima formă de dreptate particulară se definește mai exact printr-o operațiune *distributivă* care angajează comunitatea politică, dacă este vorba de a împărți „onorurile, bunurile materiale sau tot ceea ce poate fi repartizat între membrii unei comunități politice" (V, 5, 1130 b 30-33, *op. cit.*, p. 107)[45].

I-am putea reproșa lui Aristotel că a restrâns prea mult câmpul dreptății, definind-o ca dreptate distributivă? Din punctul meu de vedere, la acest stadiu al analizei noastre, trebuie să păstrăm supleţea termenului „distribuire", acesta aducând un element distinctiv care lipsește din noțiunea de voință de a acționa împreună[46]. Acest aspect distinctiv apare în prim plan odată cu conceptul de *distribuire* care, de la Aristotel, la medievali și până la John Rawls, este strâns legat de cel de dreptate. Acest concept nu trebuie să fie restrâns la planul economic, în completarea conceptului de producție. El desemnează o trăsătură fundamentală a tuturor instituțiilor, în măsura în care acestea dispun repartiția rolurilor, a sarcinilor, a avantajelor și a dezavantajelor între membrii societății. Însuși termenul „repartiție" trebuie analizat cu atenție: el exprimă celălalt aspect al ideii de împărțire, primul constând în faptul de a face parte dintr-o instituție; al doilea aspect constă în deosebirea părților acordate fiecăruia în sistemul de distribuire. „A face parte din" este diferit de „a primi o parte din". Dar cele două merg împreună. Pentru că doar în măsura în care părțile distribuite sunt coordonate între ele, se poate spune despre cei care le primesc că participă la societatea înțeleasă, potrivit expresiei lui Rawls, ca o schemă de cooperare. La acest stadiu al analizei noastre, trebuia să introducem conceptul de distribuire, pentru a asigura o tranziție de la

45. Nu vom spune aici nimic despre dreptatea corectivă care, potrivit lui Aristotel, are în vedere tranzacțiile private, voluntare (cumpărare, vânzare, preț) sau involuntare (prejudicii de orice fel și acte de răzbunare). Medierea instituțională nu este absentă, ci indirectă, indiferent dacă actul nedrept a fost stabilit sau prin lege sau de tribunalele ce arbitrează conflictele. În acest fel, *raportarea la celălalt* constituie legătura puternică care se menține, în ciuda omonimiei termenilor „drept" și „nedrept" (V, 5, 1130 b 1).

46. Ne-am confruntat deja cu acest pericol de a îmbrățișa prea repede dimensiunea fuzională a raportului cu celălalt, când am opus, la nivel interpersonal, ideea de simpatie celei de fuziune emoțională, urmându-l pe Max Scheler.

nivelul interpersonal la cel societal în cadrul vizării etice. Importanţa conceptului de distribuire constă în faptul că nu respinge ambele tabere ale unei dezbateri artificiale despre raportul între individ şi societate. În linia sociologiei de tip Durkheim, societatea este ceva mai mult decât suma membrilor săi; nu există o continuitate între individ şi societate. În mod invers, în linia individualismului metodologic, conceptele cheie ale sociologiei nu desemnează nimic mai mult decât probabilitatea ca indivizii să se comporte într-un anumit fel[47]. Prin ideea de probabilitate este evitată orice reificare, şi în cele din urmă, orice fel de ontologie a entităţilor sociale. Dar concepţia despre societate ca sistem de distribuire depăşeşte termenii acestei opoziţii. Instituţia ca organizare a distribuirii rolurilor, deci ca sistem, este într-adevăr ceva mai mult şi ceva diferit de indivizii care îşi îndeplinesc rolurile. Cu alte cuvinte, relaţia nu se reduce la termenii relaţiei. Dar în acelaşi timp, o relaţie nu constituie o entitate suplimentară. O instituţie considerată a fi o regulă de distribuire nu există decât în măsura în care indivizii participă la ea. Iar această participare, în sensul de a lua parte, se pretează analizelor probabiliste care nu au alt punct de aplicare decât comportamentele individuale. Însă obiectivul studiului de faţă nu este să aprofundeze această discuţie epistemologică. Această scurtă incursiune într-un domeniu în care nu sunt specialist nu avea ca scop decât să întărească singura idee care contează pentru cercetarea noastră, şi anume că luarea în considerare a instituţiei ţine de vizarea etică, înţeleasă în amploarea ei maximă. Nu este necesar un zid între individ şi societate, care să împiedice orice tranziţie de la planul interpersonal la cel societal. O interpretare distributivă a instituţiei ajută la eliminarea acestui obstacol şi asigură coeziunea între trei componente – individuale, interpersonale şi societale – ale conceptului nostru de vizare etică.

Odată precizat cadrul etico-juridic al analizei, putem desemna nucleul etic comun dreptăţii distributive şi dreptăţii rectificative. Acest

47. Mai sus, am întâlnit deja (p. 252) definiţia dominării concentrate în Stat, oferite de Max Weber: „raport al omului faţă de om, bazat pe mijloacele de exercitare a violenţei legitime (adică a violenţei care este considerată a fi legitimă)". Ea face parte dintr-o serie de definiţii în care ideea de probabilitate (*şansă* în germană) ne scuteşte de fiecare dată să introducem alte entităţi în afară de indivizi.

nucleu comun este *egalitatea* (*isotes*). În mod corelativ, nedreptul, deseori menționat înaintea dreptului, are ca sinonim *inegalul*. Tocmai pe acesta din urmă îl deplorăm și îl condamnăm. Astfel, Aristotel duce mai departe o mare tradiție grecească, și mai exact ateniană, marcată de figuri precum Solon și Pericles. Dar trăsătura de geniu – la drept vorbind, o dublă trăsătură – constă în faptul de a fi dat ideii primite pe calea tradiției un conținut filosofic. Pe de o parte, Aristotel regăsește în ceea ce este egal caracterul de medietate între două extreme, pe care îl poartă de la o virtute la alta. Într-adevăr, în urma unei împărțiri, se poate ajunge la ceva mai mult și la ceva mai puțin. Omul nedrept este cel care ia prea mult, în termeni de avantaje (iar aici avem de-a face cu *pleonexia*, voința de a avea mereu mai mult) sau cel care ia prea puțin în termeni de responsabilități[48]. Pe de altă parte, el determină cu grijă tipul de medietate, și anume *egalitatea proporțională* care definește dreptatea distributivă. Faptul că egalitatea aritmetică nu se potrivește aici ține, din punctul lui de vedere, de natura persoanelor și a lucrurilor împărțite. Pe de o parte, persoanele au, în cadrul unei societăți antice, părți inegale (*axia*), legate de merite inegale, care sunt definite în mod diferit în cadrul diverselor constituții; pe de altă parte, părțile sunt ele însele, în afara cadrului dreptății, inegale, sau mai bine spus susceptibile să fie obiectul unei împărțiri brutale, ca în cazul războaielor sau al jafurilor. Dreptatea distributivă constă în egalizarea a două relații între, în fiecare caz, o persoană și un merit. Ea se bazează deci pe un raport de proporționalitate cu patru termeni: două persoane și două părți[49].

Aristotel ridica astfel problema dificilă, pe care Rawls o va repune pe noi baze, a legitimării unei anumite idei de egalitate, fără să susțină însă egalitarismul. Problema noastră nu este dacă egalitatea poate fi definită mereu în termeni de medietate, și nici dacă ideea de egalitate proporțională

48. Medietatea „este egalitatea, căci în orice tip de acțiune în care există un plus și un minus, există și egalul. Prin urmare, dacă ceea ce este nedrept este inegal, implicit ceea ce este drept va fi egal, lucru admis în unanimitate, fără a avea nevoie de demonstrație" (*Etica Nicomahică*, V, 3, 1131 a 12-13). Recursul la opinia comună rămâne o constantă la Aristotel. Ea are o egală importanță și la Kant, după cum vom afirma în studiul următor. De aceea, vorbim despre un simț al dreptății.

49. „Dreptatea este, prin urmare, un fel de proporție (...) proporția fiind o egalitate de raporturi și presupunând cel puțin patru termeni." (*ibid.*, V, 3, 1131 a 29-32).

nu este cumva o sursă de dificultăţi obscure; ci ea este mai degrabă de a reuni forţa convingătoare şi durabilă a legăturii între dreptate şi egalitate. Medietatea şi egalitatea proporţională nu sunt, în această privinţă, decât nişte procedee secundare pentru a „salva" egalitatea, din punct de vedere filosofic şi etic. *Egalitatea*, în orice fel ar fi modulată, *constituie pentru viaţa în cadrul instituţiilor ceea ce solicitudinea reprezintă pentru relaţiile interpersonale.* Solicitudinea asigură sinelui un altul care este un chip, în sensul puternic pe care i-l acordă Emmanuel Lévinas. Egalitatea îi asigură sinelui pe acest altul care este *fiecare*. Prin aceasta, caracterul distributiv al lui „fiecare" trece din planul gramatical, în care l-am întâlnit încă din „Prefaţă", în planul etic. De aceea, simţul dreptăţii nu suprimă nimic din solicitudine; de fapt, el o presupune, în măsura în care din punct de vedere al solicitudinii, persoanele sunt iramplasabile. În schimb, dreptatea augmentează solicitudinea, în măsura în care câmpul de aplicare al egalităţii este întreaga umanitate.

Este neîndoielnic faptul că o anumită echivocitate, deja sesizată în cazul introducerii ideii de distribuire, afectează profund ideea de dreptate. Ideea de părţi egale trimite, pe de o parte, la ideea unei apartenenţe care poate fi extinsă până la ideea unei *îndatorări reciproce* infinite, care evocă fără doar şi poate tema lévinasiană a ostaticului; pe de altă parte, ideea de părţi egale conduce, în cel mai bun caz, la ideea pe care o vom regăsi la Rawls a unui dezinteres reciproc pentru interesele unora şi altora: iar în cel mai rău caz, ea reconduce la ideea – de asemenea lévinasiană – a separaţiei.

Al optulea studiu

Sinele și norma morală

Din teza prezentată la începutul studiului precedent, doar primul din cele trei enunțuri care o compun a fost dezvoltat într-o oarecare măsură, și anume afirmația priorității eticii asupra moralei. Pornind doar de la predicatul [logic] „bun", am construit astfel cele trei faze ale unui discurs ce se extinde de la vizarea vieții bune la simțul dreptății, trecând prin solicitudine. Acestei structuri tripartite a predicatului „bun" aplicat acțiunilor, i-a corespuns, în termeni reflexivi, structura omoloagă a *stimei de sine*. Studiului de față îi revine sarcina de a explica cel de-al doilea enunț, și anume că este necesar ca vizarea etică să fie supusă la proba normei. Astfel, va trebui să arătăm în ce fel conflictele trezite de formalism, el însuși strâns legat de momentul deontologic, ne conduc înapoi de la morală la etică, dar la o etică îmbogățită prin parcurgerea normei, și implicată în judecata morală în situație. Studiul de față se va concentra asupra acestei legături dintre *obligație* și *formalism*, dar nu pentru a denunța în grabă slăbiciunile moralei datoriei, ci pentru a-i sublinia măreția ei, atât cât ne va permite un discurs a cărei structură tripartită va fi paralelă cu cea a vizării etice.

În prima etapă a noului nostru parcurs, vizarea „vieții bune" va fi supusă la proba normei, fără să luăm în considerare structura dialogică a normei înseși. În schimb, această structură va fi în centrul celei de-a doua etape, în replică la solicitudinea care desemnează raportul originar, la nivel etic, de la sine la altul decât sine. Pe parcursul celei de-a treia etape, vom continua cercetarea noastră a simțului dreptății, în momentul în care aceasta devine regulă a dreptății, sub egida formalismului moral ce

se întinde de la raporturi interpersonale la raporturi sociale și la instituții care le susțin. Rezultă de aici că respectul de sine, care răspunde pe plan moral stimei de sine din planul etic, va dobândi deplina sa semnificație doar la sfârșitul celei de-a treia etape, când respectul pentru normă se va împlini în respectul față de celălalt și față de „sine ca un altul", și când respectul va fi extins asupra oricăruia este îndreptățit să aștepte partea sa cuvenită într-o distribuire echitabilă. Respectul de sine are aceeași structură complexă ca stima de sine. Respectul de sine este stima de sine, sub conducerea legii morale. De aceea, structura sa triadică este omoloagă celei a stimei de sine.

1. *Vizarea „vieții bune" și obligația*

Faptul că amânăm cercetarea momentului dialogic al normei nu înseamnă că plasăm înaintea reciprocității persoanelor un fel de solipsism moral. Sinele, dacă mai este nevoie să reamintim, nu este eul. Este vorba mai degrabă de a izola momentul de *universalitate* în care, în calitate de ambiție sau de pretenție – lucru despre care vom discuta în studiul următor – norma supune unei probe dorința de a trăi bine. În mod corelativ, din aceeași universalitate se va revendica și sinele în plan reflexiv. Există motive întemeiate de a reproșa caracterului abstract al căutării normei faptul că nu ia în seamă persoanele: această abstracție ne va conduce de la prima la a doua configurare a normei. În schimb, nu putem încadra această abstracție într-un punct de vedere *egologic*. La acest stadiu, universalul nu este la drept vorbind nici voi, nici eu.

Fără a nega în vreun fel ruptura provocată de formalismul kantian față de marea tradiție teleologică și eudaimonistă, nu ar fi nepotrivit să subliniem, pe de o parte, trăsăturile prin care această tradiție trimite în direcția formalismului și, pe de altă parte, trăsăturile prin care concepția deontologică a moralei rămâne legată de concepția teleologică a eticii.

În problema anticipărilor universalismului, implicite în perspectiva teleologică, nu am putea oare spune că stabilirea de către Aristotel a unui criteriu comun tuturor virtuților – și anume *mesotes*, termenul mediu, medietatea – dobândește retrospectiv sensul de început al universalității?

Iar când noi înşine, pe urmele lui Aristotel, am stabilit ca obiect al stimei de sine *capacităţile*, precum iniţiativa acţiunii, alegerea pe baza anumitor raţiuni, estimarea şi evaluarea scopurilor acţiunii, oare nu am acordat acestor capacităţi, în mod implicit, un sens universal care rezidă în acel ceva *în virtutea căruia* le considerăm ca fiind demne de stimă şi pe noi-înşine de asemenea[1]? Într-un mod asemănător, când am recunoscut, urmându-l pe Heidegger, în *faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu* un caracter asignat „de-fiecare-dată" sinelui, acest „de-fiecare-dată" nu desemnează oare trăsătura despre care se poate spune că este universală şi mulţumită căreia se poate scrie: *das Dasein, das Selbst*? Este incontestabil faptul că aspectul universal a ceea ce numim totuşi existenţiali nu pune sub semnul întrebării distincţia între două identităţi, cea de tip *ipse* şi cea de tip *idem*: pe baza universalităţii acestor existenţiali, putem afirma cu precizie *în ce calitate ipse* se deosebeşte de *idem* sau, în mod echivalent, în ce calitate *cine*-le este demn de stimă.

Or, dacă etica deschide către universalism prin aceste trăsături pe care tocmai le-am amintit, obligaţia morală nu este nici ea lipsită de legături cu vizarea „vieţii bune". Această ancorare a momentului deontologic în vizarea teleologică este scoasă în evidenţă de locul pe care conceptul de voinţă bună îl ocupă la Kant, în deschiderea *Întemeierii metafizicii moravurilor*: „Din tot ceea ce este posibil de conceput în această lume ba, în genere şi în afara ei, nimic nu ar putea fi considerat ca bun fără nicio restricţie [*ohne Einschränkung*], decât numai o *voinţă bună*"[2].

---

1. Teoria morală a lui Alan Gewirth din *Reason and Morality* (Chicago University Press, 1978) se bazează pe explicitarea dimensiunii universale legate de recunoaşterea existenţei acestor capacităţi în fiecare dintre noi. Dacă el discută aici despre trăsături „generice", nu are în vedere clasificarea prin genuri şi specii, ci urmăreşte să arate caracterul universal al capacităţilor *pe baza cărora* ne recunoaştem a fi membri ai genului uman – sau ai speciei umane – într-un sens unic al termenilor „gen" şi „specie".

2. Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, în *Critica raţiunii practice*, trad. N. Bagdasar, Bucureşti, IRI, 1999. Dorim să subliniem numeroasele ocurenţe ale termenilor „stimă", „a stima", „stimabil [respectabil, în traducerea lui Bagdasar (n. trad.)]" în prima secţiune a *Întemeierii*, aflate de fiecare dată în raport cu voinţa bună. Aceşti termeni nu exprimă doar ancorarea în tradiţia teleologică, ci şi ancorarea în experienţa morală comună; ca şi la Aristotel, filosofia morală nu pleacă, la Kant, de la zero; sarcina ei nu este de a inventa morala, ci de a obţine *sensul faptului* moralităţii, după cum spune

Această declarație de început conține două afirmații care, amândouă, păstrează o anumită continuitate între punctul de vedere deontologic și perspectiva teleologică, în ciuda rupturii însemnate dintre ele despre care vom discuta mai târziu. Se înțelege mai întâi că „moralmente bun" înseamnă „bun fără nicio restricție", adică fără a lua în seamă condițiile interne și circumstanțele exterioare ale acțiunii; în timp ce predicatul „bun" păstrează marca teleologică, rezerva „fără nicio restricție" anunță că tot ceea ce ar fi putut anula marca morală din întrebuințarea predicatului „bun" a fost îndepărtat[3]. A doua afirmație: predicatul „bun" va fi acordat de aici înainte *voinței*. Tot aici, este păstrată o anumită continuitate cu perspectiva etică: conceptul kantian de voință este tratat ca omolog cu puterea de a fixa un început în desfășurarea lucrurilor, de a se hotărî pe baza anumitor rațiuni, o putere care, am afirmat noi, este obiectul stimei de sine. Dar în morala kantiană, voința ocupă locul pe care îl avea dorința rațională în etica aristotelică; dorința este recunoscută prin scopul ei, iar voința prin relația ei cu legea[4]; ea este locul întrebării: „Ce trebuie să fac?". În termeni mai apropiați de ai noștri, am spune că voința se exprimă prin acte de discurs ce țin de familia

É. Weil despre filosofia kantiană în întregul ei; cf. É. Weil, *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 1970, „Sens et fait", p. 56-107.

3. Otfried Höffe, în *Introduction à la philosophie pratique de Kant (la morale, le droit et la religion)*, trad. fr. F. Rüegg și S. Gillioz, Freibourg, Albeuve, Castella, 1985, definește ca „metaetică" această primă afirmație care face din conceptul de bun fără nicio restricție „condiția necesară și suficientă pentru a determina pentru totdeauna problema binelui" (p. 59). Eu consider însă că această declarație introductivă este doar etică, pentru a-i sublinia legătura cu vizarea etică. Mai mult, O. Höffe are dreptate să sublinieze că ideea normativă de bun fără restricție are o asemenea amploare încât acoperă cele două domenii juxtapuse ale *praxis*-ului personal, la care se restrâng *Întemeierea* și *Critica rațiunii practice*, și ale *praxis*-ului public, despre care se discută doar în partea din *Metafizica moravurilor* consacrată „Teoriei dreptului". Vom reveni asupra acestui aspect în secțiunea consacrată „dreptății", din acest studiu.

4. Definiția pe care Kant o dă voinței, în sensul ei cel mai general, poartă marca acestei referințe la normă; spre deosebire de fenomenele naturale care ilustrează niște legi, voința este facultatea de a acționa *„conform reprezentării* legilor" (*Întemeierea*, p. 223); definiția este caracteristică stilului legislativ ce poate fi recunoscut în întreaga operă a lui Kant, după cum observă Simone Goyard-Fabre, la începutul lucrării sale, *Kant et le Problème du droit*, Paris, Vrin, 1975.

imperativelor, în timp ce expresiile verbale ale dorinţei – inclusiv fericirea – sunt acte de discurs de tip *optativ*.

Am intrat în problematica kantiană pe poarta regală a universalităţii. Dar această problematică nu este suficientă – ea singură – să caracterizeze o morală a obligaţiei. Ideea de universalitate este strâns legată de cea de *constrângere*, caracteristică a ideii de *datorie*; lucru valabil pe baza limitărilor ce caracterizează o voinţă finită. Într-adevăr, prin constituţia ei fundamentală, voinţa nu este altceva decât raţiunea practică, comună în principiu tuturor fiinţelor raţionale; prin natura sa finită, ea este determinată în mod empiric de inclinaţiile sensibile. Rezultă de aici că legătura dintre noţiunea de voinţă bună – poarta de acces la problematica deontologică – şi noţiunea unei acţiuni făcute din datorie este atât de strânsă, încât cele două expresii devin interşanjabile[5]. O voinţă bună fără nicio restricţie este mai întâi o voinţă constitutiv supusă limitărilor. Pentru aceasta, bunul fără nicio restricţie îmbracă forma datoriei, a imperativului, a constrângerii morale. Întreg demersul critic urmăreşte să ajungă de la această condiţie finită a voinţei la raţiunea practică concepută ca autolegislare, ca *autonomie*. Doar la acest nivel, sinele va găsi primul temei al statutului său moral, fără să fie însă afectat de structura dialogală care, nefiind adăugată din exterior, îşi desfăşoară sensul în dimensiunea interpersonală.

Dincoace de acest punct culminant, reflecţia morală este o răbdătoare *probare* a candidaţilor la titlul de bun fără nicio restricţie, şi prin implicaţie, pe baza statutului voinţei finite, la titlul de imperativ categoric.

---

5. Pentru „a dezvolta conceptul unei voinţe respectabile în sine şi bune fără orice altă intenţie", trebuie „expus conceptul de datorie, care cuprinde pe cel al voinţei bune, deşi cu anumite limitări şi obstacole subiective, care totuşi, departe de a o ascunde şi a o face de necunoscut, dimpotrivă, o înalţă prin contrast şi o face să strălucească cu atât mai viu" (*Întemeierea*, [IV, 397], *op. cit.*, p. 208). Aici are loc ruptura dintre critică şi simţul moral comun: „În această Idee despre valoarea absolută a simplei voinţe, fără a ţine seamă de oarecare utilitate în aprecierea ei, este cuprins totuşi un element atât de straniu, că, în ciuda oricărui acord a însăşi raţiunii comune cu ea, trebuie totuşi să nască bănuiala că, în mod nemărturisit, izvorul e poate numai o himeră sublimă şi că a fost fals înţeleasă natura în intenţia ei de a face din raţiune călăuza voinţei noastre. De aceea, din acest punct de vedere, vom proba [*Prüfung*] această Idee" (*Întemeierea*, [IV, 394-395], p. 206, trad. mod.). Această idee de *a supune la probă* va reprezenta firul conducător al reconstrucţiei noastre a moralei obligaţiei.

Stilul unei morale a obligației poate fi atunci caracterizat printr-o strategie progresivă de distanțare, epurare, excludere, la capătul căreia voința bună fără nicio restricție va fi pusă pe aceeași treaptă cu voința autolegislatoare, potrivit principiului suprem al autonomiei.

Dacă abordăm această strategie având în vedere ceea ce este astfel îndepărtat, trebuie să deosebim mai multe stadii. În primul, înclinația, semn al finitudinii, nu este îndepărtată decât din cauza inadecvării sale pur epistemice față de criteriul de universalitate. Pentru discuția ulterioară, este important ca impuritatea *empirică* a înclinației să fie separată de rezistență și deci de o posibilă nesupunere, care dau seama de caracterul de constrângere al imperativului moral. Cele două problematici – cea a universalității și cea a constrângerii – sunt fără îndoială dificil de deosebit din cauza constituției finite a voinței. Dar cel puțin, poate fi conceput un mod de determinare subiectivă care să nu sublinieze antagonismul dintre rațiune și dorință. Excluderea înclinației nu ar mai trezi astfel nicio dezaprobare, pentru că doar caracterul ei empiric ar scoate-o din joc. Acest stadiu poate fi foarte bine circumscris în demersul kantian. El corespunde supunerii maximelor acțiunii la *regula universalizării*[6]. Într-adevăr, înclinațiile pot fi supuse la probă doar prin mijlocirea acestor maxime, adică a „judecăților care cuprind o determinare universală a voinței, căreia îi sunt subordonate mai multe reguli practice"[7]. Într-adevăr, cum aș putea ști dacă, în timpul unei acțiuni, estimarea unui lucru este adecvată stimei absolute a voinței bune, dacă nu punând întrebarea: maxima acțiunii mele este oare universalizabilă? Medierea asigurată aici de maxime presupune că, atunci când voința propune un proiect de o oarecare amploare, este inclusă în mod potențial și o *pretenție la universalitate* pe care regula universalizării tocmai a probat-o[8]. Trebuie să recunoaștem că noțiunea de maximă, astfel caracterizată, nu are precedent în tradiția

6. Potrivit expresiei inspirate a lui O. Höffe, în analiza sa remarcabilă a maximei ca „obiect al universalizării" (*op. cit.*, p. 82-102), maximele sunt conformități cu legea pe care agentul le constituie el însuși, apropriindu-le.

7. Imm. Kant, *Critica Rațiunii Practice*, trad. N. Bagdasar, București, IRI, 1999, p. 49.

8. Despre noțiunea kantiană de maximă, pe lângă lucrarea lui O. Höffe, vezi pe cea a lui B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p. 137-139 și *passim*.

teleologică, în ciuda urmelor de universalism pe care le-am identificat mai sus. Într-adevăr, nu pretenţia la universalitate, ci teleologia internă este cea care, la Aristotel, caracteriza mai întâi noţiunea de „dorinţă raţională", iar apoi, în propriile noastre analize ale *praxis*-ului, noţiunile de practici, de planuri de viaţă şi de unitate narativă a unei vieţi. Aceste ultime noţiuni pot fi cu siguranţă retranscrise în vocabularul maximelor, mulţumită înrudirii lor cu caracterul de generalitate pe care îl are maxima la nivelul unei fenomenologii a *praxis*-ului; dar *proba universalizării* este cea care acordă maximei semnificaţia sa specifică, în acelaşi timp în care această probă defineşte pentru prima oară formalismul, după cum o dovedeşte formularea cea mai generală a imperativului categoric: *„Acţionează numai conform acelei maxime prin care să poţi vrea totodată ca ea să devină o lege universală"* (*Întemeierea...*, [IV, 421], *op. cit.*, p. 231). La acest stadiu, nu mai este luată în considerare nicio rezistenţă a înclinaţiei; doar criteriul universalizării scoate în evidenţă inadecvarea *pretenţiei* la universalitate legată de maximă, având în vedere *exigenţa* de universalitate înscrisă în raţiunea practică[9].

Odată cu al doilea şi al treilea grad al sciziunii, morala obligaţiei prezintă nişte trăsături care o opun în modul cel mai categoric unei etici fondate pe vizarea „vieţii bune". În analiza precedentă, am delimitat aspectul universal de aspectul constrângător al datoriei, în pofida legăturii lor strânse în structura unei voinţe finite, adică empiric determinate. Aspectul constrângător merită la rândul său o cercetare separată, în măsura în care el este cel care determină forma de *imperativ* în care apare regula universalizării. Or, cercetat din punctul de vedere al teoriei actelor de discurs, imperativul ridică o problemă specifică: pe lângă condiţii de succes (o poruncă a fost într-adevăr dată în conformitate cu convenţiile care o autorizează?), actele de discurs trebuie să respecte nişte condiţii de satisfacere ce privesc *supunerea* sau nu în urma acestei porunci[10]. Această relaţie dintre poruncă şi supunere subliniază o nouă diferenţă între norma morală şi vizarea etică. Or, trebuie să remarcăm că, în limbajul comun, această specie de act de

9. În studiul următor, vom cerceta acest privilegiu acordat de Kant regulii de universalizare şi versiunii ei restrânse pe care o propune exclusiv în termeni de non-contradicţie.

10. Despre deosebirea între condiţii de succes şi condiţii de satisfacere, cf. Daniel Vanderveken, *Les Actes de discours*, Liège, Bruxelles, Mariaga, 1988.

discurs cere un locutor și un alocutor diferiți: unul poruncește, altul este constrâns să se supună, în virtutea condiției de satisfacere a imperativului. Această situație a fost asumată de Kant, prin plasarea în același subiect a puterii de a porunci și a celei de a se supune sau a nu se supune. Înclinația apare astfel definită prin puterea sa de nesupunere. Această putere este asimilată de Kant cu pasivitatea inerentă înclinației, ceea ce îl împinge să considere dorința ca ceva „patologic"[11].

În acest punct, este dificil să nu reluăm acuzația clasică de rigorism, potrivit căreia Kant ar considera dorința ca fiind intrinsec opusă rațională-tății[12]. Această obiecție poate fi respinsă până la un anumit punct, trasând o linie despărțitoare în cadrul familiei imperativelor, și deosebind, așa cum o face Kant, între imperativele categorice și imperativele simple ipotetice, cele ale priceperii și cele ale prudenței. Această deosebire își are un corespondent exact în ordinea constrângerii, și anume deosebirea făcută prin criteriul universalizării. Dacă este acceptat faptul că forma imperativă este cerută de structura unei voințe finite, atunci imperativul categoric este imperativul care a trecut cu succes proba universalizării.

Noutatea introdusă prin caracterul de constrângere al obligației nu este explicată în întregime decât în cadrul primelor *Teoreme* și celor două *Probleme* din *Analitica Rațiunii pure practice*. Aici este teoretizat tocmai ceea ce imperativul categoric exclude, și anume motivarea proprie altor imperative[13]. Traversăm astfel un al doilea prag al formalismului: medierea

---

11. „În voința patologic afectată a unei ființe raționale se poate întâlni un conflict [*Widerstreit*] între maxime și legile practice recunoscute de ea însăși." (*Critica rațiunii practice*, cap. I, § 1 [V, 19], *op. cit.*, p. 49).

12. Într-adevăr, Kant pare mai aproape de Platon, când deosebește între partea sufletului care poruncește, pentru că este rațională și cea care, întrucât este irațională, se poate revolta. Chiar dacă *thumos*-ul platonician, situat la mijloc, nu are un corespondent în analiza kantiană a actului voluntar, care se împarte, la rândul lui, între voința determinată prin lege (*Wille*) și voința care poate să ezite între lege și dorință, și care, în această calitate, este situată în poziția de arbitru între cele două: acesta este mai exact înțelesul termenului *arbitrium*, care apare la Kant drept *Willkühr*, care ar trebui tradus pur și simplu prin „[liber] arbitru".

13. *Teorema* I enunță că un principiu care nu se bazează decât pe capacitatea de a resimți plăcere sau durere poate servi de maximă, dar nu și de lege. Rolul nesupunerii posibile – al „conflictului" – este definit în mod riguros prin starea terminală a ceea

prin maxime nu este lăsată deoparte, dar maximele subiective sunt reduse în bloc la sursa lor unică, „facultatea de a dori", iar maximele obiective la simpla (*blosse*) formă a unei legislații[14].

Sciziunea are loc definitiv odată cu ideea de autolegislație sau *autonomie*[15]. Nu mai este vorba doar despre voință, ci și despre libertate. Sau mai degrabă, libertatea desemnează voința (*Wille*) în structura sa fundamentală, și nu potrivit condiției sale finite (*Willkühr*). Dialectica din *Critica rațiunii pure* nu reușise să stabilească decât caracterul inteligibil al acestei libertăți. Dar iată că libertatea este aici legitimată la nivel practic: mai întâi, în termeni negativi, prin independența ei totală față de „legea naturală a fenomenelor în raporturile lor succesive, adică de legea cauzalității" (*Probleme* I, *Critica rațiunii practice* [V, 29], p. 60), iar apoi, în mod pozitiv, în calitate de autodeterminare a legii (Teorema IV). Odată cu *autonomia*, sciziunea – al cărui parcurs îl urmărim aici pas cu pas – cunoaște expresia sa cea mai radicală: autonomiei i se opune heteronomia

---

ce am numit, până acum, înclinație, și anume plăcerea și durerea ridicate la rangul de principii determinante ale arbitrajului. *Teorema* II așază, la același nivel cu plăcerea și durerea, afecte diferite din punct de vedere fenomenologic precum aprobarea, satisfacția, consimțământul, mulțumirea (în această privință, vocabularul afectelor este de o bogăție nebănuită). Facultatea de a dori este astfel unificată pe baza poziției sale antagoniste, iubirea de sine și fericirea personală ajungând în aceeași categorie.

14. „Toate regulile practice *materiale* situează principiul determinant al voinței în *facultatea inferioară de a dori*, și dacă nu ar exista nicio lege pur formală a voinței, care să o determine suficient, nu s-ar putea admite nici *facultatea superioară de a dori*" (§ 3, *Teorema* II, *Consecință*, p. 53).

15. O. Höffe caracterizează pe bună dreptate autonomia drept „meta-criteriu", pentru a o deosebi de regula de universalizare, criteriul unic al „bunului fără nicio restricție" (*op. cit.*, p. 205). El menționează că ideea de autolegislație apare pentru prima dată la Rousseau: „Supunerea față de o lege pe care cineva și-a prescris-o înseamnă libertate" (*Contractul social*, cartea I, cap. VIII, citat de Höffe, p. 128). Astfel, autonomia devine echivalentul unui contract făcut cu sine însuși: „O voință căreia numai simpla formă legislativă a maximei îi poate servi de lege este o voință liberă" (Kant, *Critica rațiunii practice*, *Probleme* I, p. 60). Această legătură între formalismul moral și tradiția contractualistă ne interesează cu atât mai mult, cu cât ne vom reîntâlni cu aceasta din urmă, când vom discuta despre regula formală a dreptății. În ceea ce privește locul pe care autonomia îl ocupă în „arborele genealogic" al diferitelor concepte de libertate la Kant, cf. B. Carnois, *op. cit.*, p. 70 și urm. și 191-193.

liberului arbitru, în virtutea căruia voința își dă numai „perceptul pentru supunerea rațională la legile patologice" (Teorema IV, [V, 33], *op. cit.*, p. 65). Odată cu această opoziție – *Widerstreit* – între autonomie și heteronomie, formalismul ajunge la culmile sale; Kant poate astfel să susțină că morala există acolo unde „simpla formă legislativă a maximelor este, ea singură, un principiu suficient de determinare pentru o voință" (*Critica rațiunii practice*, [V, 28], p. 59). Bineînțeles, nu am părăsit vocabularul imperativului; dar, într-un fel, el a fost sublimat: când autonomia înlocuiește supunerea față de altul cu supunerea față de sine însuși, supunerea a pierdut orice caracter de dependență și de supunere. Supunerea autentică, s-ar putea spune, este autonomia.

Reconstrucția care își are sursa în conceptul kantian de moralitate a fost redusă la niște elemente suficiente pentru caracterizarea punctului de vedere deontologic, prin contrast cu concepția teleologică a eticii: voința bună ca determinare a bunului fără nicio restricție, criteriul de universalizare, legislația doar prin formă și, în sfârșit, autonomia. Antagonismele caracteristice întemeierii kantiene au fost așezate în ordinea progresivă a unei logici a excluderii. Opoziția între autonomie și heteronomie a apărut astfel ca fiind constitutivă ipseității morale. În spiritul kantianismului, poziția sinelui legislator nu trebuie confundată cu o teză egologică. După cum am spus mai sus în termeni mai generali, caracterul abstract al acestui prim moment al structurii triadice a moralității este proporțional cu gradul de universalitate atins de judecata morală în general. Prin urmare, despre principiul de autonomie se consideră că se situează în afara alternativei monologului și dialogului. Potrivit afirmației lui Kant din *Întemeierea*, poate fi constatată o progresie de un tip foarte special, când se trece de la formularea generală a imperativului categoric la a doua și la a treia sa formulare, care vor conduce a doua și a treia etapă a propriului nostru itinerariu. Progresia, spune Kant, se face de la „*formă*, care constă în universalitate", la „*materie*", în care persoanele sunt concepute ca scop în sine, iar de aici la „*determinarea completă* a tuturor maximelor", prin noțiunea de imperiu al scopurilor[16]. „Progresia, adaugă Kant, are loc aici oarecum

16. *Întemeierea* [IV, 436], p 245. Kant subliniază cu putere că fiecare formulă „cuprinde în ea, prin ea însăși, pe celelalte două" (*ibid.*); el mai adaugă: „Totuși, între

potrivit categoriilor, pornind de la *unitatea* formei voinţei (universalitatea sa) la *pluralitatea* materiei (obiectele, adică scopurile) şi, de aici, la *totalitatea* sau integralitatea sistemului" (*Întemeierea*, [IV, 436], p. 245 (trad. mod.))[17]. Unitatea, pluralitatea, totalitatea sunt, cu siguranţă, categorii ale cantităţii. Dar numai „oarecum", *unitatea* formei se deosebeşte de *pluralitatea* materiei. Această unitate nu este cea a unui *ego* solitar; ea este cea a *universalităţii* voinţei, sesizată în momentul abstract în care ea nu mai este împărţită între pluralitatea persoanelor. Această progresie pedagogică sau psihagogică („să procurăm acces legii în inimile noastre"!) va constitui subiectul unei discuţii detaliate după ce vom parcurge în întregime formulările moralităţii.

Înainte de a trece de la autonomia sinelui, în dimensiunea ei universală, la regimul de pluralitate care va caracteriza a doua etapă a cercetării noastre, să numim trei „locuri" care, înaintea oricărei critici aduse din afară împotriva moralităţii kantiene, sunt subliniate, de Kant însuşi, ca locuri ale unei aporii posibile[18].

---

aceste formule este o diferenţă care e mai curând subiectiv decât obiectiv practică şi care constă în a apropia tot mai mult o Idee a raţiunii de o intuiţie (potrivit unei anumite analogii) şi, prin aceasta, de sentiment" (*ibid.*, [IV, 436], p. 245).

17. Să reţinem totuşi preeminenţa primei formulări: „Dar e mai bine dacă în *judecata* morală procedăm totdeauna după metoda severă şi punem la bază formula universală a imperativului categoric: *acţionează conform maximei care se poate transforma ea însăşi totodată în lege universală*. Dar dacă vrem să procurăm totodată *acces* legii în inimile noastre, atunci e foarte util să facem ca una şi aceeaşi acţiune să treacă prin cele trei concepte amintite şi s-o apropiem astfel, pe cât se poate face, de intuiţie" (*ibid.*, [IV, 436-437], p. 245-6 (trad. mod.)).

18. În cadrul unei reconstrucţii preocupate să fixeze cu precizie diferenţa puternică între punctul de vedere deontologic şi perspectiva teleologică, nu am avut în mod intenţionat în vedere contribuţia originală a „Dialecticii raţiunii pure practice". Aceasta din urmă deschide, dacă putem spune aşa, un nou şantier, prin tema binelui suveran. Sub semnul acestei sintagme, Kant cercetează ceea ce numeşte pe bună dreptate „totalitatea necondiţionată a obiectului raţiunii pure practice" (*Critica raţiunii practice*, [V, 109], *op. cit.*, p. 136). S-ar putea spune că această nouă interogaţie îl readuce pe Kant în contextul teleologiei aristotelice. Anumite expresii, precum „binele întreg şi desăvârşit ca obiect al facultăţii de a dori a fiinţelor raţionale finite" (*ibid.*, [V, 109], p. 138 (trad. mod.)) sprijină oarecum această interpretare. Dar, pe lângă faptul că uniunea de natură sintetică, şi nu analitică, între virtute şi fericire ridică prin ea însăşi o problemă particulară, care la

Primul din aceste „locuri" are legătură cu natura „deducției" făcute, potrivit lui Kant, pe baza principiului autonomiei.

Dacă prin deducție se înțelege, în sensul juridic de *questio juris*, revenirea la presupozițiile ultime, atunci trebuie recunoscut faptul că, în cazul autonomiei, acest proces se oprește la atestarea unui fapt, celebrul *Factum der Vernunft* – faptul rațiunii – care a stârnit multe comentarii. Desigur, Kant nu discută despre fapt decât prin referire la conștiința (*Bewusstsein*) pe care o avem despre capacitatea autolegislatoare a subiectului moral (*Critica rațiunii practice*, [V, 31], p. 63). Dar această conștiință este singura cale de acces pe care o avem la tipul de relație sintetică pe care autonomia o instituie între libertate și lege. În acest sens, faptul rațiunii nu este altceva decât conștiința pe care o avem despre această legătură originară. În ceea ce mă privește, recunosc cu ușurință în această conștiință forma specifică pe care o ia atestarea lui *cine?* în dimensiunea ei morală; cu alte cuvinte, mărturia adusă statutului practic al voinței libere[19]. Termenii folosiți de Kant confirmă acest lucru: în acest *factum*, susține el, „rațiunea pură se manifestă (*sich beweist*) în noi ca reală practică" (*Critica rațiunii practice* [V, 42], *op. cit.*, p. 73); în această accepțiune particulară, autonomia este considerată ca un fapt „cert în mod apodictic" (*ibid.*, [V, 47], p. 78)[20]. Raportul între model și copie, arhetip și ectip, lume a inte-

---

rândul ei deschide către una și mai importantă, cea a Postulatelor rațiunii practice, este important să repetăm odată cu Kant că „Dialectica" nu distruge ceea ce „Analitica" a construit: această nouă problematică a binelui suveran și a fericirii este valabilă doar pentru o voință autonomă. De asemenea, mai este frapant faptul că Imm. Kant, concentrându-se asupra naturii legăturii „identitare sau nu dintre virtute și fericire", nu avea niciun motiv să-l întâlnească pe Aristotel pe această cale; printre înaintașii săi, el nu se întâlnea decât cu epicurismul și stoicismul (*ibid.*, [V, 112], p. 139). Formalismul moralității nu-i permitea să formuleze problema binelui suveran în termeni de dinamică și de vizare, în ciuda expresiilor pe care tocmai le-am menționat, aparent atât de învecinate de Aristotel.

19. Interpretarea mea este asemănătoare cu cea a lui O. Höffe: „Prin termenul 'fapt al rațiunii practice', Kant vrea să arate că morala există în mod real" (*op. cit.*, p. 136). Mai departe: „Kant discută despre un fapt [*factum*], pentru că el consideră conștiința legii morale ca pe o realitate, ca pe ceva real și nu ca ceva fictiv, care a fost pur și simplu acceptat" (*op. cit.*, p. 137).

20. Prima ocurență a termenului „fapt al rațiunii" apare aici: „totuși, pentru a considera această lege *ca dată*, fără a ne înșela printr-o falsă interpretare, trebuie să observăm

lectului pur și lume a sensibilității, autorizează folosirea analogică a naturii în prima formulare secundară a imperativului categoric, „ca și când prin voința noastră ar trebui să fie creată în același timp o ordine naturală" (*ibid.*, [V, 44], p. 76)[21]. La capătul probării și trierii concurenților datoriei, este reconfirmată încrederea acordată inițial experienței morale comune. Dar această auto-atestare poate fi ea asimilată cu o auto-poziționare? Oare nu identificăm aici, ascunsă sub mândria afirmării autonomiei, o recunoaștere a unei anumite receptivități, în măsura în care legea, determinând libertatea, o *afectează*?

Această suspiciune este într-un fel întărită prin abordarea rezervată *respectului* în *Critica rațiunii practice*. Într-un anumit sens, o discuție despre respect poate părea prematură, înainte ca acesta să fie dezvoltat în funcție de tripla articulare a moralității, potrivit distincției tocmai făcute între unitate (sau universalitate), pluralitate și totalitate. Respectul, din care am făcut titlul emblematic al întregii doctrine a moralității, nu își va dobândi semnificația deplină decât atunci când va fi asigurată structura triadică. Cu toate acestea, respectul își descoperă natura sa stranie tocmai la nivelul principiului autonomiei, în claritatea raportului libertății cu legea, când persoanele nu au fost încă înțelese ca scopuri în sine[22]. Această

bine că ea nu este un fapt empiric, ci faptul unic al rațiunii pure, care se anunță prin aceasta ca originar legislativă (*sic volo, sic iubeo*)" (*Critica rațiunii practice*, [V, 31], p. 63). Mai menționăm și alte expresii: „scrisoare de acreditare [*Creditiv*] a legii morale", „siguranța [*Sicherung*] conceptului ei problematic de libertate" (*ibid.*, [V, 49], p. 79-80). Se mai spune în continuare că acest fapt are o „semnificare exclusiv practică" (*ibid.*, [V, 50], p. 81) și că „este absolut inexplicabil din toate datele lumii sensibile" (*ibid.*, [V, 43], p. 74). Se pare, într-adevăr, că Imm. Kant vede în această atestare practică o veritabilă pătrundere în ordinea noumenală, până la „natura suprasensibilă a ființelor raționale în general" (*ibid.*, [V, 43], p. 75). Dar rezerva exprimată în continuare nu trebuie să fie ignorată: o natură sensibilă care nu este cunoscută decât pe baza unor legi de natură practică „nu este altceva decât o *natură sub autonomia rațiunii pure practice*" (*ibid.*, [V, 43], p. 75).

21. Despre aceste texte dificile, cf. D. Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft" (în G. P. Prauss (ed.), *Kant*, Köln, Kiepenheuer und Witsch, 1973, p. 223-224; cf. și B. Carnois, *op. cit.*, p. 93-117).

22. Faptul că respectul poate să fie analizat sau din perspectiva formulei generale a imperativului categoric, care nu este alta decât regula de universalizare ridicată la rangul

natură a respectului are legătură cu locul său, în calitate de sentiment, printre *„mobilurile raţiunii pure practice"* (Analitica, cap. III). Respectul este un mobil prin faptul că el ne înclină, în modul unei afecţiuni primite pasiv, „să facem din această lege în sine o maximă" (*ibid.*, [V, 76], *op. cit.*, p. 106)[23].

Or, este remarcabil faptul că Kant nu şi-a pus problema raportului între caracterul de cvasi-poziţionare de sine prin sine al autonomiei şi caracterul virtual al faptului de a fi afectat de celălalt, implicat de statutul respectului ca mobil. El a crezut că dificultatea putea fi într-un fel rezolvată, înainte de a fi formulată în aceşti termeni, *scindând* în două afectivitatea însăşi, şi concentrându-se în întregime asupra acestei sciziuni. Ideea unui sentiment gravat în inima omenească doar de către raţiune se presupune că poate rezolva această problemă înainte ca ea să se agraveze. Totul se bazează aici pe separarea, în cadrul afectelor, între cele care continuă să ţină de patologia dorinţei şi cele care pot fi considerate ca marca raţiunii asupra sentimentului: şi anume, în mod negativ, umilirea iubirii de sine şi, în mod pozitiv, devoţiunea pentru puterea raţiunii în noi.

Această sciziune care rupe afectivitatea în două nu are cum să nu constituie un punct de interes pentru cercetarea noastră a legăturii – niciodată întrerupte, din punctul nostru de vedere – între norma morală şi vizarea etică. Dacă stima faţă de sine este cu adevărat, după cum am admis, expresia reflexivă a vizării „vieţii bune", ea pare că este respinsă de Kant

---

de principiu, sau din cea a formulării secundare a acestui principiu, în care este luată în considerare pluralitatea persoanelor, este confirmat prin alăturarea textelor în care obiectul respectului este chiar legea morală de textele în care obiectul respectului îl constituie tocmai persoanele; citim astfel că „respectul se referă totdeauna numai la persoane, niciodată la lucruri" (*Critica raţiunii practice*, [V, 76), *op. cit.*, p. 106], în timp ce expresia „respect pentru legea morală" este cea care apare cel mai des. Această aparentă oscilaţie se explică prin faptul că miza veritabilă nu o reprezintă aici *obiectul* respectului, ci statutul său de *sentiment*, deci de afect, prin raportare la principiul autonomiei.

23. Insistenţa noastră, pe urmele lui O. Höffe, asupra noţiunii de maximă îşi găseşte aici un argument în plus. Semnul de egalitate între maximă şi mobil este aproape total în expresia: „un principiu subiectiv de determinare, adică mobil pentru această acţiune, întrucât are influenţă asupra moralităţii subiectului şi provoacă un sentiment favorabil influenţei legii asupra voinţei" (*ibid.*, [V, 75], p. 105).

de partea negativă a liniei de separaţie[24]. Dar noi nu ne-am propus niciodată să aducem la armonie tonul kantian cu cel aristotelic. Într-adevăr, nu aceasta este problema. Pentru că este perfect justificat să consideri respectul kantian ca pe o variantă a stimei de sine care a trecut cu succes proba criteriului universalizării. Anticipând ce vom spune mai departe despre locul răului într-o concepţie deontologică a moralităţii, putem susţine că ceea ce este „nivelat" şi „umilit" este varianta stimei de sine pe care Kant o numeşte *Selbstliebe* şi care constituie o deviere mereu posibilă şi, în fapt, comună a stimei de sine[25]. În acest sens, excluderea „iubirii de sine" are o funcţie critică în ce priveşte stima de sine şi o funcţie purgativă, în ce priveşte răul. Iubirea de sine, aş îndrăzni să afirm aici, este stima de sine

24. Condamnarea morală a iubirii de sine (*Selbstliebe*) vizează prin acest ultim termen atât amorul propriu (*Eigenliebe*), în sensul de bunăvoinţă excesivă pentru sine însuşi, cât şi îngâmfarea (*Eigendünkel*) sau complacerea de sine (*Wohlgefallen*). În această privinţă, textul cel mai clar este următorul: „Putem numi această tendinţă de a face din tine însuţi principiul obiectiv de determinare a voinţei [*Willen*] în genere după principiile subiective de determinare a liberului arbitru [*Willkür*], iubire de sine, care, dacă se face legislatoare şi principiu practic necondiţionat, se poate numi îngâmfare." (*Critica raţiunii practice*, [V, 74], *op. cit.*, p. 104). Iar ceea ce am numit stimă de sine nu pare să scape de această condamnare: „toate pretenţiile la stima faţă de sine însuşi [*Selbstschätzung*], care preced acordul cu legea morală, sunt nule şi ilegitime" (*ibid.*, [V, 73], p. 103).

25. O expresie a lui Kant încurajează această interpretare: evocând sentimentul de înălţare (*Erhebung*), aspect pozitiv şi invers al sentimentului de constrângere (*Zwang*) în constituirea prin contrast a respectului, el propune ca „efectul subiectiv asupra sentimentului (...) în raport cu această înălţare" să fie numit „aprobare de sine [*Selbstbilligung*]" (*Critica raţiunii practice*, [V, 81], *op. cit.*, p. 110). Un motiv să credem că critica lui *Selbstliebe* nu taie orice legătură posibilă cu o evaluare pozitivă a sinelui ca autonom ne este furnizat de numeroasele analize ale scopului, atât de prezente în *Critica facultăţii de judecare*, ce se raportează la exerciţiul deplin al înclinaţiilor constitutive naturii umane: or, în vârful acestei ierarhii a înclinaţiilor este situată personalitatea, după va fi menţionat mai jos, în legătură cu *Eseul despre răul radical din natura umană*. În capitolul din *Critica raţiunii practice* consacrat mobilurilor, aflăm că ceea ce înalţă omul deasupra lui însuşi „nu este altceva decât *personalitatea*, adică libertatea şi independenţa de mecanismul întregii naturi, considerată totuşi în acelaşi timp ca puterea unei fiinţe care este supusă unor legi speciale, anume unor legi pure practice, date de propria-i raţiune, astfel încât persoana ca aparţinând lumii sensibile este supusă propriei personalităţi, în măsura în care ea aparţine totodată lumii inteligibile" (*ibid.*, [V, 87], *op. cit.*, p. 116).

pervertită de ceea ce am numit mai devreme predispoziția către rău[26]. Iar respectul este stima de sine trecută prin sita normei universale și constrângătoare, pe scurt, este stima de sine sub domnia legii. Acestea fiind spuse, problema cea mai dificilă pe care o ridică respectul în calitate de *mobil* constă în introducerea unui factor de *pasivitate* în chiar centrul principiului autonomiei. Această legătură, în cadrul respectului, între autopoziționare și autoafectare ne va permite să punem sub semnul întrebării, în studiul următor, independența principiului autonomiei – un rezultat al concepției deontologice a moralității – prin raportare la perspectiva teleologică, altfel spus, să punem sub semnul îndoielii autonomia autonomiei.

Al treilea „loc" al unei posibile aporii, în relație cu locul de excepție acordat autonomiei în *Analitică*, trebuie căutat în *Eseu despre răul radical din natura umană* cu care se deschide *Religia în limitele rațiunii pure*. Tot ceea ce în această lucrare încearcă să disculpeze dorința și înclinația pune în același timp în cârca (liberului) arbitru toate sciziunile a căror dezvoltare am urmărit-o mai sus: inadecvarea înclinației care, din cauza caracterului ei empiric, trebuie să treacă proba regulii universalizării, opoziția dintre dorința patologică și imperativul categoric, rezistența predispoziției la heteronomia principiului autonomiei. Dacă dorința este inocentă[27], atunci răul trebuie situat la nivelul *formării maximelor*, înainte de a se pune întrebarea – fără rezultat, cu siguranță – despre originea sa, considerată a fi *inscrutabilă*. Răul este, în sensul propriu al cuvântului, perversiune, adică răsturnare a ordinii care cere ca respectul pentru lege să fie așezat deasupra înclinației. Avem aici de-a face cu o folosire rea a (liberului) arbitru, și nu cu o răutate a dorinței (și de altfel, nici cu o corupție a însești rațiunii practice, ceea ce l-ar face pe om diabolic și nu doar pur și simplu – dacă putem spune așa – rău)[28].

---

26. Vom observa că Imm. Kant discută aici, ca și în *Eseul despre răul radical din natura umană*, despre iubirea de sine ca predispoziție, propensiune (*Hang*), cu scopul de a face din înclinații condiția practică supremă.

27. Principiul răului nu poate fi situat în cadrul sensibilității și al înclinațiilor care decurg de aici, „pentru că acestea nu au nicio legătură directă cu răul" (*Religia în limitele rațiunii pure*, [VI, 34], trad. R. G. Pârvu, București, Humanitas, 2004, p. 47).

28. „Așadar, distincția dintre omul bun și cel rău nu trebuie să rezide în diferența dintre resorturile pe care el le adoptă în maxima lui (nu în această materie a lor), ci în

Încă o dată, totul se decide la nivelul maximelor. Dar în acest caz, este vorba de a accepta existența unei maxime rele care ar constitui fundamentul subiectiv al tuturor maximelor rele. În această maximă primordială constă *propensiunea* (*Hang*) spre rău. Desigur, Kant deosebește cu atenție această propensiune spre rău de dispoziția (*Anlage*) către bine, pe care o consideră a fi inerentă condiției unei voințe finite, și, în consecință, subliniază contingența acestei propensiuni la scara istoriei umane. Totuși, putem conchide că propensiunea spre rău *afectează* folosirea libertății, *capacitatea* de a acționa potrivit datoriei, pe scurt, capacitatea de a fi efectiv autonom. Aici apare, din punctul nostru de vedere, adevărata problemă. Pentru că această *afectare* a libertății, chiar dacă nu atinge principiul moralității, care continuă să rămână autonomia, pune sub semnul întrebării exercitarea sa, efectuarea libertății. Această situație neobișnuită deschide un spațiu al religiei diferit de cel al moralei – religie care, potrivit lui Kant, nu are altă temă decât *regenerarea* libertății, care constă în repunerea ei sub conducerea principiului bun. Mai mult, odată cu această considerare a capacității – pierdute și care trebuie regăsită – a libertății, revine în prim plan problema binelui și a răului, pe care o versiune strict deontologică a moralității o redusese la un nivel subsidiar (Analitica, cap. II). Altfel spus, problema binelui și a răului readuce cu sine problema „fundamentului subiectiv al folosirii libertății"[29].

---

subordonare (în forma acestora)" (*Religia...*, [VI, 36], *op. cit.*, p. 49-50). Este remarcabil faptul că Kant nu insistă asupra litaniei de plângeri despre răutatea umană, ci abordează direct figura cea mai subtilă a răului, aceea în care iubirea de sine devine mobilul unei conformități total exterioare cu legea morală, ceea ce este o definiție precisă a *legalității* prin opoziție cu moralitatea. Când răul se instalează în maliționzitatea inimii umane ce se amăgește asupra naturii veritabile a intențiilor sale, el apare mult mai viclean decât dacă ar fi fost pur și simplu identificat cu natura sensibilă ca atare.

29. Conducând întrebarea asupra răului la nivelul „dispozițiilor" (*Gesinnungen*), Kant stabilește o legătură cu teleologia din *Critica facultății de judecare*. De altfel, el trece în revistă gradele acestei teleologii aplicate naturii umane, la începutul *Eseului despre răul radical*: dispoziția pentru *animalitate*, pentru *umanitate*, pentru *personalitate* (*ibid.*, [VI, 26], *op. cit.*, p. 35 (trad. mod.)). În măsura în care conceptul de dispoziție ține de teleologie, vocabularul răului și binelui reapare în contextul de față, cu un alt sens, e adevărat, decât cel care a fost respins în *Critică*, în capitolul II al „Analiticii". Într-adevăr, propensiunea spre rău este exercitată la nivelul celei de-a treia dispoziții, aceasta din urmă

Această problemă privește în mod direct statutul autonomiei, prin tipul de afecțiune care pare să fie coextensivă cu efectuarea sa. Două idei trebuie să reținem aici. Prima este ideea, puternic subliniată de Nabert, că răul, raportat la formarea maximelor, trebuie să fie gândit în termenii unei *opoziții reale*, în sensul dat în lucrarea lui Kant, *Eseu privind introducerea în filosofie a conceptului de mărime negativă*[30]. Or, chiar la nivelul în care legea morală este ea însăși un motiv, predispoziția spre rău apare ca „respingere efectivă", potrivit expresiei lui Nabert, și anume ca un „motiv contrar ce determină liberul arbitru" (*Religia...*, *op. cit.*, p. 27 (trad. mod.)). Trebuie deci să acceptăm că predispoziția spre rău afectează liberul arbitru chiar la nivelul în care respectul constituie el însuși afectarea specifică menționată, afectare a libertății de către lege. În această calitate, răul este radical (și nu originar): „Acest rău este *radical*, întrucât corupe temeiul tuturor maximelor; totodată însă, ca propensiune naturală, el nu poate fi stârpit de forțele omului" (*Religia...*, [VI, 37], *op. cit.*, p. 51 (trad. mod.))[31].

---

fiind definită aici ca „receptivitatea respectului față de legea morală înțeleasă *ca resort suficient sieși al liberului-arbitru*" (*ibid.*, [VI, 27], *op. cit.*, p. 37). Or, ni se amintește că „toate aceste dispoziții ale omului nu sunt doar (negativ) bune (în sensul că nu contravin legii morale), ci sunt și predispoziții spre Bine (favorizează realizarea acestuia). Ele sunt originare, căci țin de posibilitatea naturii umane" (*ibid.* [VI, 28], *op. cit.*, p. 38). Iar noțiunea de *propensiune* spre rău apare tocmai în acest cadru al dispozițiilor mânate spre un scop înalt: „prin propensiune (*propensio*), înțeleg temeiul subiectiv al posibilității unei înclinații (...), în măsura în care aceasta este contingentă pentru umanitate în genere" (*ibid.*, [VI, 28], *op. cit.*, p. 38-39). Propensiunea spre rău este inclusă atunci într-o teorie mai generală a dispozițiilor, ca un fel de dispoziție de grad secund, o dispoziție profund înrădăcinată în formarea maximelor care se îndepărtează de cele ale legii morale. De aceea, despre acestea nu putem discuta decât în termeni de *temei subiectiv*.

30. Jean Nabert, „Notes sur l'idée du mal chez Kant", *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955, p. 159-165. Nabert comentează aici nota lui Kant din *Religia...*, [VI, 22-24], *op. cit.*, p. 35.

31. Nu iau aici în considerare partea din *Eseul despre răul radical* care se referă la originea „istorică" sau „rațională" a acestei predispoziții. Această problemă îl apropie pe Kant de o dezbatere antică, marcată de conflictul între Augustin și Pelagius. Într-adevăr, putem observa cum Kant încearcă să păstreze ceva din tradiția augustiniană – făcând din predispoziția spre rău o cvasi-natură, ajungând chiar să considere că predispoziția spre rău este *înnăscută* – în timp ce asumă o poziție voit pelagiană! Într-un fel anume, răul începe și reapare cu fiecare act rău, deși, într-un alt fel, el este mereu prezent. Această

A doua idee importantă: radicalizând răul prin introducerea ideii dificile de maximă rea a tuturor maximelor, Kant a radicalizat chiar şi ideea de (liber) arbitru, prin simplu fapt că l-a transformat în sediul unei opoziţii reale faţă de sursa formării maximelor. Prin aceasta, răul este revelatorul naturii absolute a (liberului) arbitru. (Liberul) arbitru uman pare că este marcat de o rană originară care îi afectează capacitatea de a se determina pentru sau împotriva legii; enigma originii răului se reflectă în enigma care afectează exerciţiul efectiv al libertăţii; faptul că această predispoziţie este deja prezentă în fiecare ocazie de a alege, şi că, în acelaşi timp, există totuşi o maximă a (liberului) arbitru – iată un aspect nu mai puţin inscrutabil decât originea răului.

Din reunirea acestor două idei rezultă supoziţia care va conduce de aici înainte întreaga serie a momentelor concepţiei deontologice a moralităţii: oare *necesitatea* eticii de a asuma caracteristicile moralei nu decurge oare din faptul că răul există şi din inscrutabila constituire a (liberului) arbitru? Pentru că răul *există*, vizarea „vieţii bune" trebuie să treacă proba obligaţiei morale, pe care am putea-o redefini în următorii termeni: „Acţionează doar potrivit maximei prin care poţi să-ţi doreşti *să nu fie* ceea ce *nu ar trebui să fie*, şi anume răul".

2. *Solicitudinea şi norma*

Aşa cum solicitudinea nu este ceva din exterior adăugat stimei de sine, tot aşa şi respectul datorat persoanelor nu constituie un principiu moral heterogen în raport cu autonomia sinelui, dar manifestă structura sa dialogică implicită la nivelul obligaţiei, al regulii.

Această teză va fi demonstrată în două etape: mai întâi, vom arăta legătura prin care norma respectului datorat persoanelor rămâne în relaţie cu structura dialogală a vizării etice, mai exact cu solicitudinea. Vom

---

insistenţă asupra problemei originii răului explică receptarea în general ostilă a *Eseului*, împiedicând cititorii să-i recunoască adevărata însemnătate, scoasă totuşi în evidenţă de K. Jaspers („Le mal radical chez Kant", în K. Jaspers, *Bilan et Perspectives*, trad. fr. H. Naef şi J. Hersch, Desclée de Brouwer, 1956, p. 189-215) şi J. Nabert (*op. cit.*).

verifica apoi dacă respectul datorat persoanelor este, la nivel moral, în același raport cu autonomia, așa cum solicitudinea este cu vizarea vieții bune, la nivel etic. Acest demers indirect va da un plus de sens tranziției abrupte pe care Kant o făcea de la formularea generală a imperativului categoric la noțiunea de persoană ca scop în sine, în a doua formulare a imperativului.

Așa cum estimarea voinței bune ca fiind bună fără nicio restricție ni s-a părut că asigură tranziția între vizarea vieții bune și transpunerea ei morală în principiul obligației, tot așa ni se pare că *Regula de Aur* constituie formula de tranziție potrivită între solicitudine și al doilea imperativ kantian. Ca și în cazul stimei pe care o avem pentru voința bună, Regula de Aur pare că face parte din acele *endoxa* din care se revendică etica lui Aristotel, din acele noțiuni primite pe calea tradiției pe care filosoful nu trebuie să le inventeze, ci doar să le clarifice și să le întemeieze. Or, ce spune Regula de Aur? Să citim formularea lui Hillel, maestrul evreu al sfântului Pavel (Talmudul din Babilon, Șabat, 31a): „Să nu faci aproapelui tău ceea ce nu vrei să ți se facă ție. Aceasta este toată legea; restul e doar interpretare". Aceeași idee se regăsește și în Evanghelie: „Și precum voiți să vă facă vouă oamenii, asemenea faceți-le și voi lor" (*Lc* 6, 31)[32]. Calitățile formulei negative (să nu faci) și respectiv pozitive (faceți) ajung aici la echilibru; interdicția lasă deschisă paleta lucrurilor care nu sunt interzise, și în acest fel face loc invenției morale în ordinea celor permise; în schimb, porunca pozitivă desemnează mai clar motivul bunăvoinței care ne împinge să facem ceva în sprijinul aproapelui. În această privință, formula pozitivă este asemănătoare cu porunca din *Levitic* 19, 18 și care este reluată în *Matei* 22, 39: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți"; această ultimă formulare subliniază poate mai bine decât cele de dinainte legătura dintre solicitudine și normă. În schimb, formula lui Hillel și variantele evanghelice exprimă mai bine structura comună tuturor acestor expresii, și anume enunțarea unei *norme a reciprocității*.

În formularea acestei reguli, este remarcabil faptul că reciprocitatea cerută apare doar pe fondul presupoziției unei disimetrii inițiale între protagoniștii acțiunii – disimetrie care îl situează pe unul în postura de agent

32. Tot așa și în *Evanghelia* după Matei: „Așadar, pe toate câte vreți să vi le facă vouă oamenii, întocmai faceți-le și voi lor; că aceasta este legea și profeții."

şi pe altul în postura de pacient. Această absenţă a simetriei se regăseşte, la nivel gramatical, în opoziţia dintre forma activă a lui a face şi forma pasivă a lui „a fi făcut", deci „a lui suporta". Or, trecerea de la solicitudine la normă este strâns legată de această disimetrie de bază, în măsura în care de aceasta din urmă sunt legate toate deviaţiile malefice ale interacţiunii, începând cu influenţarea şi încheind cu crima. La capătul extrem al acestei deviaţii, norma reciprocităţii pare să se separe de dinamica solicitudinii, pentru a se concentra asupra interzicerii crimei: „Să nu ucizi!". Legătura dintre această interdicţie şi Regula de Aur pare să fie aici total ascunsă. De aceea, nu ar fi inutil să reconstituim formele intermediare ale disimetriei în acţiunea presupusă de Regula de Aur, în măsura în care calea de la solicitudine la interzicerea crimei se suprapune cu cea a violenţei, de-a lungul figurilor non-reciprocităţii în interacţiune.

Ocazia violenţei, pentru a nu spune virajul către violenţă, rezidă în *puterea* exercitată *asupra* unei voinţe de către o altă voinţă. Este dificil să ne imaginăm situaţii de interacţiune în care cineva nu exercită o putere asupra altuia, prin chiar faptul de a acţiona. Să ne oprim asupra expresiei „putere-asupra". Având în vedere ambiguitatea pronunţată a termenului „putere", se cuvine să deosebim expresia de „putere-asupra" de alte două întrebuinţări ale termenului „putere" la care am recurs în studiile precedente. Am numit *putinţa-de-a-face* sau putere de a acţiona, capacitatea pe care o are un agent de a deveni autorul acţiunii sale, cu toate dificultăţile şi aporiile adiacente care rezultă de aici. De asemenea, am numit *putere-în-comun* capacitatea pe care membrii unei comunităţi istorice o au de a exercita în mod indivizibil voinţa lor de a trăi împreună, şi am deosebit cu grijă această *putere-în-comun* de relaţia de dominare în care îşi are sediul violenţa politică, dar şi violenţa celor care guvernează şi celor guvernaţi. *Puterea-asupra*, altoită pe disimetria iniţială între ceea ce face unul şi ceea ce este făcut celuilalt – cu alte cuvinte, ceea ce suportă celălalt –, poate fi considerată ca ocazia prin excelenţă a răului făcut prin violenţă. Traseul descendent este uşor de marcat, pornind de la influenţare, forma lejeră a puterii-asupra, până la tortură, forma extremă a abuzului. În această sferă a violenţei fizice, înţeleasă ca folosire abuzivă a forţei împotriva celuilalt, figurile răului sunt nenumărate, începând cu recursul la ameninţare, trecând prin toate gradele constrângerii, şi încheind

cu uciderea. În aceste forme diverse, violența este totuna cu diminuarea sau distrugerea putinței-de-a-face a celuilalt. Dar se poate și mai rău: în cazul torturii, torționarul urmărește – și câteodată, din păcate, chiar reușește – să nimicească stima de sine a victimei, stimă care a ajuns, prin traversarea normei, la rangul de respect de sine. Umilirea – caricatură îngrozitoare a umilinței – nu este altceva decât distrugerea respectului de sine, dincolo de distrugerea putinței-de-a-face. Iar prin aceasta se pare că am atins străfundul răului. Dar violența se mai poate ascunde și în limbaj, ca act de discurs, și deci ca acțiune; este o bună ocazie de a schița în avans analiza promisiunii pe care o vom face mai târziu: și nu este întâmplător că Immanuel Kant enumeră promisiunea falsă printre exemplele importante de maxime care refuză în același timp regula universalizării și respectarea diferenței între persoana-ca-scop-în-sine și lucrul-mijloc. Trădarea prieteniei, figura răsturnată a fidelității, fără să fie asemănătoare cu groaza torturii, ilustrează în detaliu răutatea sufletului uman. Asumând o perspectivă largă asupra limbajului, încă din primele pagini ale cărții sale importante, *Logica filosofiei*, Éric Weil opunea violența discursului. O opoziție asemănătoare ar putea fi ușor de găsit și în etica comunicării a lui J. Habermas sau la K. O. Apel, sub figura a ceea ce putem numi refuzul celui mai bun argument. Într-un sens diferit, categoria lui a avea desemnează un domeniu uriaș în care nedreptatea făcută celuilalt cunoaște nenumărate forme. În *Metafizica moravurilor*, Kant a schițat o formă a nedreptății pe baza distincției între „al meu" și „al tău"; această insistență poate fi specifică unei perioade în care dreptul de proprietate ocupa un loc exagerat în aparatul juridic și, mai ales, în care încălcarea acestui drept provoca o reacție exagerată, după cum se poate vedea în scara pedepselor. Dar nu cunoaștem un regim politic sau social în care să nu existe deosebirea dintre „al meu" și „al tău", nici chiar dacă am rămâne la nivelul lui *habeas corpus*. În acest sens, categoria lui a avea rămâne un reper necesar pentru o tipologie a nedreptății. O îmbinare notabilă între trădarea de la nivel verbal și nedreptatea de la nivelul lui a avea se găsește în viclenie, o formă vicioasă a ironiei și, în același timp, a șireteniei. În acest caz, încrederea venită din partea celuilalt este de două ori înșelată. Ce am mai putea spune despre persistența formelor de violență sexuală, de la hărțuirea femeilor până la viol, trecând prin calvarul femeilor bătute

şi al copiilor maltrataţi? În această intimitate de tip corp-la-corp pot apărea formele disimulate ale torturii.

Acest parcurs înspăimântător – şi totuşi incomplet – al figurilor răului în dimensiunea intersubiectivă fondată prin solicitudine îşi are contrapartea în seria prescrierilor şi interdicţiilor ce reies din Regula de Aur, în funcţie de diversitatea sferelor de interacţiune: nu vei minţi, nu vei ucide, nu vei tortura. De fiecare dată, morala răspunde violenţei. Iar dacă porunca nu are cum să nu îmbrace forma interdicţiei, este tocmai din cauza răului: tuturor figurilor răului le răspunde acest *Nu* al moralei. În această constă, fără îndoiala, motivul absolut pentru care forma negativă a interdicţiei este invincibilă. Filosofia morală va recunoaşte cu şi mai mare uşurinţă acest lucru întrucât, de-a lungul acestei coborâri în infern, primatul eticii asupra moralei nu a fost pierdut din vedere. La nivelul vizării etice, solicitudinea, în calitate de schimb reciproc al stimelor de sine, este afirmativă de la un capăt la celălalt. Această afirmare, pe care o putem foarte bine numi originară, reprezintă nucleul ascuns al interdicţiei. Ea este cea care, în ultimă instanţă, ne întăreşte indignarea, adică refuzul nostru de a-l *dezonora* pe celălalt.

Să abordăm acum cea de-a doua etapă a argumentului nostru, şi anume faptul că respectul datorat persoanelor, ce apare în a doua formulare a imperativului kantian[33], este, la nivel moral, în aceeaşi relaţie cu autonomia, precum solicitudinea era, *la nivel etic, cu vizarea „vieţii bune"*. Or, acest ultim raport avea ca notă particulară faptul că continuitatea dintre primul şi cel de-al doilea moment al vizării etice se făcea cu preţul unui veritabil salt, alteritatea suprimând ceea ce Lévinas numeşte „separaţia" eului; doar cu acest preţ, solicitudinea a putut să apară *ulterior* ca desfăşurare a vizării „vieţii bune". Or, la Kant, lucrurile par că stau cu totul altfel: a doua formulare a imperativului categoric este considerată în mod explicit ca o dezvoltare a formulei generale a imperativului: „Acţionează astfel încât maxima voinţei tale să poată fi înălţată totodată la rangul

33. Formularea kantiană este următoarea: „Acţionează astfel ca să foloseşti umanitatea atât în persoana ta, cât şi în persoana oricui altuia totdeauna în acelaşi timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc" (*Întemeierea...*, [IV, 429], *op. cit.*, p. 238).

de lege universală"[34]. În lumina dialecticii intime a solicitudinii, al doilea imperativ kantian apare ca sediul unei tensiuni între doi termeni cheie: cel de umanitate și cel de persoană ca scop în sine. Ideea de umanitate, în calitate de termen singular, este introdusă în contextul universalității abstracte care conduce principiul autonomiei, fără referire la persoane; în schimb, ideea de persoane ca scop în sine cere să fie luată în considerare pluralitatea persoanelor, fără ca această idee să poată fi totuși condusă până la cea de alteritate. Or, întregul argument explicit al lui Kant urmărește să acorde prioritate continuității, asigurată de ideea de umanitate, cu principiul autonomiei, pe socoteala discontinuității nerecunoscute care marchează introducerea bruscă a ideii de scop în sine și de persoane ca scopuri în sine.

Pentru a dezvălui această tensiune disimulată în enunțul kantian, am considerat oportun să ne bazăm discuția pe Regula de Aur, în măsura în care ea reprezintă formula cea mai simplă care asigură tranziția între solicitudine și al doilea imperativ kantian. Situând Regula de Aur în această poziție mediană, avem posibilitatea să considerăm imperativul kantian ca formalizarea Regulii de Aur.

Într-adevăr, Regula de Aur este cea care deschide noul teren pe care noul formalism va căuta să se impună. Ceea ce Kant numește *materie* sau *pluralitate* este mai exact acest câmp de interacțiune în care o voință exercită o putere-asupra alteia și în care regula de reciprocitate răspunde disimetriei inițiale dintre agent și pacient. Aplicată acestei reguli de reciprocitate care pune un semn de egalitate între agent și pacient, procesul de formalizare tinde să repete, în acest nou câmp al pluralității, proba regulii universalizării care asigurase triumful principiului autonomiei. Aici intră în joc noțiunea de *umanitate*, suprapusă peste polaritatea dintre agent și pacient. În această privință, noțiunea de umanitate poate fi luată drept expresia multiplă a pretenției la universalitate care ar controla deducerea autonomiei, prin urmare drept desfășurarea plurală a însuși principiului

34. Am amintit mai sus textele din *Întemeierea* ..., potrivit cărora explicația ar urma direcția dată de categorii: „De la forma voinței (a universalității acestei voințe, la pluralitatea materiei (a obiectelor, adică a scopurilor), iar de aici la totalitatea sistemului acestor scopuri" (*ibid.*, [IV, 436], *op. cit.*, p. 245 (trad. mod.)).

autonomiei. Introdusă ca termen mediator între diversitatea persoanelor, noțiunea de umanitate are ca efect atenuarea sau chiar excluderea alterității care se află la baza acestei diversități și care este dramatizată în cadrul relației disimetrice de putere a unei voințe asupra alteia, cu care se confruntă Regula de Aur.

Această intenție formalizatoare exprimată de ideea mediatoare de umanitate apare în mod clar atunci când este avută în vedere distanța pe care Kant o ia față de Regula de Aur (pe care, de altfel, o pomenește rar și de fiecare dată cu o oarecare aroganță). Această neîncredere se explică prin caracterul formal imperfect al Regulii. Aceasta poate fi considerată ca fiind parțial formală, prin faptul că ea nu spune ceea ce celuilalt i-ar plăcea sau nu i-ar plăcea să i se facă. În schimb, ea este imperfect formală, în măsura în care ea se referă la „a plăcea" și la „a displăcea": astfel, ea introduce ceva de ordinul înclinațiilor. Proba universalizării este aici în plină desfășurare: ea elimină orice candidat care nu trece proba sa. Toate etapele procesului de purificare aplicat mai sus în sprijinul principiului autonomiei se regăsesc aici. Iubirea și ura sunt principiile subiective ale maximelor care, empirice fiind, sunt inadecvate pretenției de universalitate; pe de altă parte, iubirea și ura sunt în mod potențial niște dorințe ce se opun regulii, intrând deci în conflictul dintre principiul subiectiv și cel obiectiv. Mai mult, dacă se ține cont de degradarea de fapt a acestor afecțiuni, trebuie să fie recunoscut faptul că regula reciprocității nu are un criteriu de discriminare prin care să poată deosebi aceste afecțiuni, stabilind o diferență între o cerere legitimă și una nelegitimă. Din această critică rezultă că nicio legătură directă între sine și altul decât sine nu poate fi stabilită fără să se numească ceea ce, în persoana mea și în persoana celuilalt, este demn de respect. Or, umanitatea, înțeleasă nu în sensul extensiv sau enumerativ al totalității oamenilor, ci în sensul comprehensiv sau fundamental de cea pe baza căreia cineva este demn de respect, nu este altceva decât universalitatea considerată din punctul de vedere al *pluralității* persoanelor: ceea ce Kant numește „obiect" sau „materie"[35].

35. Această trecere de la unitate la pluralitate își găsește temeiul în teleologia din *Critica facultății de judecare*, evocată mai sus cu ocazia discuției despre răul radical, care situează dispoziția spre personalitate ca ființă rezonabilă și responsabilă deasupra

În această privință, nu ne putem îndoi asupra intenției kantiene; celui care ar obiecta că ideea de umanitate se interpune în raportul direct de tip față în față între sine și celălalt, i se poate replica, în spiritul lui Kant: dacă acceptați că regula universalizării este o condiție necesară a pasajului de la vizarea etică la norma morală, la nivelul primei sale structuri componente, atunci trebuie să găsiți pentru a doua componentă echivalentul universalului cerut pentru prima. Acest echivalent nu este altceva decât ideea de umanitate: aceasta din urmă are aceeași structură dialogică ca și solicitudinea, dar elimină orice alteritate radicală, limitându-se să conducă principiul autonomiei de la unitate, care nu ia în considerare persoanele, la pluralitate. Astfel, această pluralizare, inerentă universalului, confirmă retrospectiv faptul că sinele, inclus în mod reflexiv în imperativul formal, nu era de natură monologică, ci doar indiferent la diferența dintre persoane și poate fi de aceea înscris în câmpul pluralității persoanelor. Or, tocmai această înscriere ridică anumite probleme. Dacă ar fi fost suficient, argumentul în favoarea primatului imperativului categoric în formularea sa generală, ar ajunge, prin raportare la a doua formulare a imperativului, să retragă orice semnificație originală respectului datorat persoanelor în diversitatea lor.

În acest caz, conceptul de *persoană* ca scop în sine vine să-l echilibreze pe cel de umanitate, în măsura în care el introduce, în chiar formularea imperativului, distincția între „persoana ta" și „persoana altuia". Doar odată cu persoana apare și pluralitatea. Această tensiune fină din interiorul unei formule care pare a fi omogenă rămâne ascunsă din cauza faptului că proba universalizării, esențială pentru stabilirea autonomiei, continuă cu

---

dispoziției omului ca ființă ce trăiește spre animalitate (*Religia...*, [VI, 26], *op. cit.*, p. 35.) Această teleologie, bazată pe noțiunea de dispoziție originară spre bine în natura umană, nu este ușor de deosebit în totalitate de teleologia de tip aristotelic care rămâne încadrată într-o antropologie a dorinței. În această privință, ruptura kantiană nu este, poate, atât de radicală pe cât și-a dorit-o Kant și a crezut că a făcut-o. Critica noastră a *Criticii* va găsi aici unul din punctele sale de aplicare. Unul din efectele crizei deschise de formalismul moral va consta în reintroducerea, la nivelul condițiilor de efectuare a libertății și a principiilor morale care o conduc, a ceva de felul „bunurilor generice", „bunurilor sociale". Fără adăugarea acestor concepte net teleologice, nu este clar cu ce ar contribui ideea „materială" de umanitate la ideea „formală" de universalitate.

eliminarea maximei opuse: să nu consideri *niciodată* umanitatea *numai ca mijloc*. Principiul utilităţii nu era oare primul candidat la postul de „bun fără nicio restricţie", eliminat încă din primele pagini ale *Întemeierii*? Dar paralelismul argumentului maschează discontinuitatea ascunsă, introdusă prin însăşi ideea de persoană ca scop în sine. Noutatea ţine de faptul că noţiunile de „materie", de „obiect" al datoriei sunt identificate cu cele de scop în sine; cu alte cuvinte, noutatea ţine de ceea ce afirma Regula de Aur la nivelul înţelepciunii populare, înainte să treacă prin filtrul criticii. Iar aici, intenţia sa profundă reiese clar şi precis. Într-adevăr, ce altceva înseamnă să consideri umanitatea în persoana mea şi în cea a altuia ca *mijloc*, dacă nu să îţi exerciţi *asupra* voinţei celuilalt această putere care, reţinută în cazul influenţării, se dezlănţuie în toate formele de violenţă şi culminează prin tortură? Şi ce altă situaţie poate conduce la o violenţă a puterii exercitate de o voinţă asupra alteia, dacă nu disimetria iniţială între ceea ce face unul şi ceea ce este făcut altuia? Regula de Aur şi imperativul respectului datorat persoanelor nu doar că au acelaşi domeniu de aplicare, dar în plus au aceeaşi vizare: stabilirea reciprocităţii acolo unde aceasta lipseşte. Iar în spatele Regulii de Aur reapare intuiţia, inerentă solicitudinii, a alterităţii veritabile care se găseşte la baza pluralităţii persoanelor. Cu acest preţ, ideea unificatore şi unitară de umanitate încetează să mai apară ca un dublet al universalităţii ce operează în principiul autonomiei, iar a doua formulare a imperativului categoric îşi regăseşte întreaga semnificaţie originală.

Printr-o astfel de abordare, am forţat oare textul kantian? Originalitatea pe care o revendică pentru ideea de persoană ca scop în sine este confirmată de textele din *Întemeierea metafizicii moravurilor* care oferă o „demonstraţie" independentă a corelaţiei dintre persoană şi scop în sine: „Dar să admitem că ar exista ceva *a cărui existenţă prin ea însăşi* să aibă o valoare absolută, şi care ca *scop în sine* să poată deveni baza anumitor legi; atunci în el şi numai el ar putea să rezide principiul unui imperativ categoric posibil, adică al unei legi practice. Acum eu spun: omul şi în genere orice fiinţă raţională *există* ca scop în sine, *nu numai ca mijloc*, de care o voinţă sau alta să se folosească după bunul ei plac, ci în toate acţiunile lui, atât în cele care îl privesc pe el însuşi, cât şi în cele care au în vedere alte fiinţe raţionale, omul trebuie considerat totdeauna *în acelaşi timp ca*

scop" (*Întemeierea...*, [IV, 428], *op. cit.*, p. 237). Apare astfel o paralelă ciudată între principiul autonomiei și cel al respectului persoanelor, însă nu doar la nivelul conținuturilor, ci și la cel al „demonstrației". În același fel, sunt *atestate* în mod direct autonomia și conceptul de persoană ca scop în sine. Conștiința autonomiei, după cum am observat mai sus, este numită „un fapt al rațiunii", și anume faptul că morala *există*. Or, acum se afirmă că morala există pentru că persoana însăși există (*existiert*) ca scop în sine[36]. Cu alte cuvinte, am știut de la bun început diferența dintre persoană și lucru: pe acesta din urmă, îl putem procura, schimba, folosi; în schimb, pentru persoană, modul de a exista constă tocmai în faptul că ea nu poate fi obținută, utilizată, schimbată[37]. Existența dovedește aici un caracter în același timp practic și ontologic: practic, în sensul că diferența între modurile de a fi se verifică tocmai în modul de a acționa, de a-l *trata* pe celălalt; ontologic, în sensul că propoziția „natura rezonabilă există ca un scop în sine" este o propoziție existențială. Dacă nu afirmă faptul de a fi, ea cel puțin enunță faptul de a fi astfel. Această propoziție, care poate fi considerată ca fiind de natură ontico-practică, se impune în mod direct. Se va obiecta că această propoziție se găsește deja în a doua parte a *Întemeierii...*, deci înainte de legătura efectuată, în a treia parte, între lumea numenală și libertatea practică; de aceea, Kant observă într-o notă: „Stabilesc această judecată aici ca postulat. Temeiurile pe care se sprijină se găsesc în ultima secțiune" (*ibid.*, [IV, 429], *op. cit.*, p. 238). Dar întrucât apartenența ființelor raționale la o lume inteligibilă nu este obiectul vreunei *cunoașteri*, ea nu adaugă ceva suplimentar la legătura postulată aici între statutul persoanei și existența ca scop în sine: „*Concepându*-se ca aparținând unei lumi inteligibile, rațiunea practică nu-și depășește deloc limitele, dar le-ar depăși, desigur, dacă ar voi să se *intuiască*, să se *simtă* în ea" (*ibid.*, [IV, 458], *op. cit.*, p. 266).

---

36. Kant revine hotărât asupra acestui aspect: „Fundamentul acestui principiu este: *natura rațională există ca scop în sine*. Astfel își reprezintă omul în mod necesar propria lui existență [*sein eignes Dasein*]", (*Întemeierea...*, [IV, 429], *op. cit.*, p. 238).

37. „(...) ființele raționale se numesc *persoane*, fiindcă natura lor le distinge deja ca scopuri în sine, adică ca ceva ce nu este îngăduit să fie folosit *numai* ca mijloc" (*ibid.*, [IV, 428], *op. cit.*, p. 238).

Luând totul în considerare, se poate spune dacă Immanuel Kant a reuşit să deosebească, la nivelul deontologic unde se situează, respectul datorat persoanelor de autonomie? Da şi nu. Da, în măsura în care noţiunea de *existenţă ca scop în sine* rămâne diferită de cea de *autolegislare*; prin urmare, pluralitatea, care lipsea în ideea de autonomie, este introdusă direct cu cea de persoană ca scop în sine. Nu, în măsura în care, în expresii precum „omul", „orice fiinţă raţională", „natura raţională", alteritatea este împiedicată să se desfăşoare tocmai de către universalitatea care o încercuieşte, prin intermediul ideii de umanitate[38].

Pentru a scoate în evidenţă această discordanţă fină din cadrul imperativului kantian, nu ar fi oare îndreptăţit să considerăm acest imperativ drept o formalizare a Regulii de Aur, care trimite pieziş la disimetria iniţială din care decurge procesul de victimizare căruia Regula îi opune pretenţia la reciprocitate? Şi nu ar fi la fel de îndreptăţit să facem auzită, în spatele Regulii de Aur, vocea solicitudinii, care cere ca pluralitatea persoanelor şi alteritatea lor să nu fie obliterate prin ideea cuprinzătoare de umanitate?

3. *De la sensul dreptăţii la „principiile dreptăţii"*

Nu ar trebui să ne surprindă faptul că regula dreptăţii exprimă la nivelul instituţiilor aceeaşi pretenţie normativă, aceeaşi formulare deontologică ca autonomia la nivel pre-dialogic, dar şi ca respectul persoanelor la nivel dialogic şi interpersonal, dacă ne gândim la cât de mult *legalitatea* rezumă viziunea morală a lumii. În schimb, dezvoltarea unei concepţii deontologice a dreptăţii – pe care o vom numi, împreună cu Ch. Perelman *regula dreptăţii* – pornind de la un sens al dreptăţii ce ţine încă de vizarea etică, pretinde un argument diferit. Această dezvoltare trebuie să

38. Se va remarca alternanţa de singular şi plural în formulele kantiene. Singular: *„natura raţională există ca scop în sine"*. Plural: „fiinţele raţionale se numesc *persoane*, fiindcă natura lor le distinge deja ca scopuri în sine". De acest registru secund ţine ideea de *iramplasabilitate* a persoanelor, derivată direct din opoziţia între scop şi mijloc: persoanele „sunt *scopuri obiective*, adică lucruri a căror existenţă în ea însăşi e un scop, şi anume un astfel de scop căruia nu i se poate substitui niciun alt scop, pentru care el ar trebui să servească *numai* ca mijloc" (*ibid.*, [IV, 428], *op. cit.*, p. 238).

fie puternic argumentată, pentru a putea înţelege ulterior ce fel de soluţie putem găsi în sensul dreptăţii, când deontologia se blochează în conflictele pe care ea însăşi le provoacă.

Să reamintim rezultatul la care am ajuns la capătul paginilor consacrate sensului dreptăţii în studiul precedent. Din punctul nostru de vedere, virtutea dreptăţii se aplică mai întâi instituţiilor. Iar prin instituţii, ne-am referit la structurile diferite ale voinţei de a trăi împreună, care asigură acestei voinţe durată, coeziune şi specificitate. De aici, a reieşit tema distribuţiei, pe care o regăsim în *Etica Nicomahică* în calitate de dreptate distributivă. Vom arăta acum că locul acestui concept de distribuţie este la intersecţia dintre vizarea etică şi punctul de vedere deontologic. Ideile de împărţire dreaptă şi de parte dreaptă aparţin încă sferei vizării etice, sub semnul ideii de egalitate. Dar, dacă ideea de parte dreaptă este moştenirea pe care etica o transmite moralei, această moştenire este încărcată de puternice ambiguităţi care vor trebui clarificate dintr-o perspectivă deontologică, pentru că altfel, acestea vor afecta ulterior judecata în situaţie, cu o forţă crescută. Prima ambiguitate caracterizează chiar ideea de parte dreaptă, după cum accentul este pus sau asupra *separaţiei* între ceea ce aparţine unuia, excluzându-l pe celălalt, sau asupra legăturii de *cooperare* pe care împărţirea o stabileşte sau o întăreşte. La capătul reflecţiilor noastre asupra sensului dreptăţii, am concluzionat că acesta tindea, în acelaşi timp, către sensul îndatoririi mutuale şi spre cel de interes dezinteresat. Vom vedea cum punctul de vedere normativ va da prioritate celui de-al doilea sens care înclină spre individualism, în detrimentul primului sens care poate fi considerat drept unul comunitar. Altă ambiguitate: dacă egalitatea este resortul etic al dreptăţii, cum poate fi explicat faptul că dreptatea este împărţită în două, în funcţie de cele două înţelesuri ale egalităţii, şi anume egalitatea simplă sau aritmetică, potrivit căreia toate părţile sunt egale, şi egalitatea proporţională, potrivit căreia egalitatea este o egalitate de raporturi ce presupune patru termeni, şi nu o egalitate a părţilor? Dar un raport între ce şi ce, s-ar putea pune întrebarea. Pentru a explica anumite inegalităţi de fapt, ce se poate spune astăzi, în numele unui sens mai complex de egalitate? Şi în acest caz, norma va clarifica situaţia, dar cu ce preţ? Această clarificare nu se va face, din nou, în favoarea unui calcul prudenţial căruia îi va cădea victimă sensul apartenenţei? Dar moştenirea

principală ce este transmisă de la etică la morală, este chiar ideea de *drept*, care are o dublă deschidere: de partea „bunului" în calitate de extindere a solicitudinii pentru „fiecare" dintre cei fără de chip care formează societatea; de partea „legalului", într-o măsură atât de mare, încât prestigiul dreptății pare să se dizolve în cel al legii pozitive. Preocuparea de a clarifica această ambiguitate majoră motivează eforturile de a retrage ideii de dreptate orice temei teleologic și de a-i asigura un statut pur deontologic. Printr-o formalizare foarte asemănătoare cu cea pe care am aplicat-o Regulii de Aur în secțiunea anterioară, a putut fi propusă o interpretare pur deontologică a dreptății. Iar în paginile care urmează, ne vom ocupa exclusiv de această formalizare.

Ca o anticipare a argumentului nostru final, putem anunța că o astfel de formalizare nu își atinge scopul decât în cadrul unei concepții pur *procedurale* a dreptății. În acest caz, problema va fi dacă această reducere la procedură nu lasă un rest care cere o reîntoarcere la un punct de vedere teleologic, însă nu cu prețul respingerii procedurilor formalizatoare, ci în numele unei cereri exprimate chiar de aceste proceduri, într-un mod pe care îl vom puncta la momentul potrivit. Dar acest drept de a critica trebuie să-l câștigăm, însoțind cât de mult posibil procesul de formalizare a ideii de dreptate din care punctul de vedere deontologic își trage meritul.

Abordarea deontologică nu a putut să-și facă intrarea în câmpul instituțional în care este aplicată ideea de dreptate, decât alăturându-se tradiției contractualiste, mai exact *ficțiunii* unui contract social prin intermediul căruia o anumită grupare de indivizi reușește să depășească o așazisă stare de natură, pentru a ajunge la statul de drept. Această întâlnire între o perspectivă deliberat deontologică în materie morală și curentul contractualist nu este una întâmplătoare. Scopul și funcția ficțiunii sunt de a separa *ceea ce este drept* de *ceea ce este bun*, înlocuind orice angajament prealabil referitor la un pretins bun comun cu procedura unei deliberări imaginare. Potrivit acestei ipoteze, se presupune că procedura contractuală este cea care generează principiul sau principiile dreptății.

Dacă aceasta este miza principală, problema următoare va fi dacă o teorie contractualistă poate să înlocuiască orice fondare a ideii de dreptate cu o abordare procedurală, indiferent de convingerea privitoare la binele comun al tuturor, al *politeia*, al republicii sau al *Commonwealth*. S-ar putea

spune că contractul ocupă, la nivelul instituțiilor, locul pe care autonomia îl ocupa la nivelul fundamental al moralității. Și anume: o libertate – lipsită de constrângerile venite din partea înclinațiilor – își dă o lege care este chiar legea libertății. Totuși, dacă autonomia poate fi considerată un fapt al rațiunii, în sensul faptului că moralitatea există, contractul nu poate fi, în schimb, decât o ficțiune – o ficțiune fondatoare desigur, după cum vom susține, dar totuși o ficțiune – pentru că republica nu este un fapt, așa cum este conștiința care apare din cunoașterea confuză, dar fermă că doar o voință bună este bunul fără nicio restricție – și care a înțeles mereu și a acceptat Regula de Aur care pune un semn de egalitate între agentul și pacientul acțiunii. Dar popoarele subjugate timp de mii de ani știu oare, printr-o cunoaștere înrudită cu atestarea, că sunt suverane? Sau de fapt, ele știu că republica nu este încă întemeiată, că rămâne să fie întemeiată și că ea nu va fi, cu adevărat, niciodată întemeiată? În acest caz, doar la ficțiunea contractului se mai poate recurge pentru a pune un semn de egalitate între concepția deontologică a dreptății și principiul moral al autonomiei și al persoanei ca scop în sine.

Enigma nerezolvată a întemeierii republicii reapare de-a lungul formulării teoriei contractului la Rousseau[39], dar și la Kant[40]. Pentru Rousseau, este nevoie de un legislator pentru a ieși din labirintul politicului. În cazul lui Kant, se presupune, fără a avea la bază un argument, că există

39. *Contractul social*, cartea a II-a, cap. VII.

40. În paragraful 46 din *Teoria dreptului*, citim acest fragment: „Puterea legislativă poate aparține numai voinței unite a poporului. După cum, de la ea trebuie să pornească orice drept, tot astfel, prin legea ei, absolut nimănui nu trebuie să i se poată face vreo nedreptate." Și mai departe, în paragraful 47: „Actul prin care un popor se constituie într-un stat, propriu-zis numai ideea acestuia, singura după care poate fi gândită legitimitatea acestui act, este contractul originar, în conformitate cu care toți [*omnes et singuli*] din rândul poporului renunță la libertatea lor exterioară, pentru a participa ca membri ai existenței sociale, adică poporul este considerat ca stat [*universi*] redobândindu-și libertatea, astfel încât nu se poate spune: statul, omul în stat și-a sacrificat o parte din libertatea sa exterioară naturală unui scop, ci el a renunțat cu totul la libertatea nestăpânită, lipsită de lege, pentru ca libertatea sa să devină, în genere, dependentă de lege, adică spre a o redobândi în întregime într-o situație juridică, pentru că această dependență rezultă din propria sa voință legislatoare." (Imm. Kant, *Metafizica moravurilor*, prima parte, *Teoria dreptului*, trad. și note R. Croitoru, București, Antaios, 1999, p. 148.)

o legătură între autonomie sau autolegislare și contractul social prin care fiecare membru al unei mulțimi renunță la libertatea sa sălbatică, pentru a o recupera sub formă de libertate civilă, ca membru al unei republici.

Această problemă nerezolvată a fost abordată și de către Rawls, care a încercat să ofere o soluție, poate una din cele mai puternice care au fost prezentate în perioada contemporană[41]. Drept cheie a conceptului de dreptate, el propune termenul *fairness* – care a fost tradus prin *echitate* –, pentru că *fairness* caracterizează situația originală a contractului din care ar trebui să fie derivată dreptatea instituțiilor de bază. Rawls susține total ideea unui contract originar între persoane libere și raționale, preocupate să își apere interesele lor individuale. Contractualismul și individualismul avansează astfel împreună. Dacă încercarea ar avea sorți de izbândă, nu doar că o concepție pur procedurală a dreptății ar fi eliberată de toate presupozițiile ce privesc binele, ci dreptul ar fi scos pentru totdeauna de sub tutela binelui, mai întâi la nivelul instituțiilor, iar apoi, prin extensie, la cel al indivizilor și al Statelor-națiuni considerate ca indivizi la o scară mai mare. Pentru a înțelege mai bine orientarea anti-teleologică a teoriei rawlsiene a dreptății, trebuie să precizăm că teoria lui nu este îndreptată în mod explicit împotriva unei versiuni teleologice particulare a dreptății, și anume cea a utilitarismului, care a fost predominantă timp de două secole în lumea anglo-saxonă și care a avut în John Stuart Mill și Sidgwick susținătorii ei cei mai elocvenți. De altfel, teoriilor lui Platon și lui Aristotel nu li se acordă decât câteva note de subsol. Utilitarismul este într-adevăr o doctrină teleologică, în măsura în care definește dreptatea prin maximizarea binelui pentru un număr cât mai mare. Cât despre acest bine, aplicat în cazul instituțiilor, el nu este decât extrapolarea unui principiu al alegerii construit la nivelul individului, potrivit căruia o plăcere simplă, o satisfacție imediată ar trebui să fie *sacrificate* în favoarea unei plăceri sau unei satisfacții mai mari, chiar dacă mai îndepărtate. Prima idee care se impune este că există o separație netă între concepția teleologică a utilitarismului și concepția deontologică în general: noțiunea de sacrificiu, extrapolată în cadrul utilitarismului de la individ la întregul social, capătă un aspect redutabil;

41. J. Rawls, *O teorie a dreptății*, *op. cit.*

nu este sacrificată doar o plăcere particulară, ci un întreg strat social. Utilitarismul, după cum susţine Jean-Pierre Dupuy[42] – un discipol francez al lui René Girard – implică tacit un principiu de sacrificiu care este egal cu justificarea strategiei ţapului ispăşitor. Kant ar replica aici că nu ar trebui sacrificat cel mai puţin avantajat într-o împărţire inegală a avantajelor, pentru că el este o persoană, ceea ce este un mod de a spune că, la nivelul principiului sacrificial, victima potenţială a împărţirii ar fi considerată ca mijloc, şi nu ca scop. Într-un anumit sens, aceasta este şi convingerea lui Rawls, după cum voi încerca să demonstrez mai târziu. Dar o convingere nu poate juca rolul unui argument. Or, tocmai acesta din urmă contează. Întreaga carte este o încercare de a deplasa problema fondării în direcţia problemei acordului reciproc, care este tema însăşi a oricărei teorii contractualiste a dreptăţii. Teoria rawlsiană a dreptăţii este fără îndoială o teorie deontologică, prin faptul că se opune abordării teleologice a utilitarismului, dar ea este, totuşi, o deontologie lipsită de un fundament transcendental. De ce? Pentru că funcţia contractului social constă în derivarea conţinuturilor principiilor dreptăţii dintr-o procedură echitabilă (*fair*), fără să implice criteriile aşa-zis obiective ale dreptului, altfel ar fi reintroduse, potrivit lui Rawls, câteva presupoziţii ce se referă la bine. Scopul declarat al *Teoriei dreptăţii* este de a oferi o soluţie procedurală la problema dreptului. O procedură echitabilă, în vederea organizării juste a instituţiilor – aceasta este semnificaţia exactă a titlului capitolului 1, „Dreptatea ca echitate [*fairness*]".

Odată încheiate aceste consideraţii preliminare, să analizăm răspunsurile pe care Rawls le oferă acestor trei întrebări: ce anume ar garanta echitatea situaţiilor de deliberare, din care ar putea să rezulte un acord privind organizarea justă a instituţiilor? Ce principii ar fi alese în această situaţie fictivă de deliberare? Ce argument ar putea să convingă părţile deliberante să aleagă în mod unanim principiile rawlsiene ale dreptăţii, şi nu mai degrabă o variantă oarecare de utilitarism?

Primei probleme îi corespunde ipoteza *poziţiei originare* şi faimoasa alegorie care o însoţeşte, cea a *vălului ignoranţei*. Nu se poate insista

42. J.-P. Dupuy, „Les paradoxes de *Théorie de la justice* (John Rawls)", *Esprit* (1), 1988, p. 72 şi urm.

îndeajuns asupra caracterului non-istoric, ci ipotetic al acestei poziţii[43]. Rawls investeşte o mare parte a speculaţiei sale în problema condiţiilor în care situaţia iniţială poate fi considerată echitabilă în toate privinţele. Iar alegoria vălului ignoranţei are rolul de a identifica aceste constângeri[44]. Paralelismul, dar şi lipsa de similitudine, semnalate mai sus, între fondarea kantiană a autonomiei şi contractul social, explică natura complexă a răspunsurilor pe care Rawls le dă problemei referitoare la ce ar trebui să afle indivizii în spatele vălului ignoranţei, astfel încât de alegerea lor să depindă distribuirea avantajelor şi dezavantajelor într-o societatea reală în care, în spatele drepturilor, sunt puse în joc interese. De aici rezultă şi prima constrângere: fiecare partener trebuie să aibă o cunoaştere suficientă a psihologiei generale naturii umane în ceea ce priveşte pasiunile şi motivaţiile fundamentale[45]. A doua constrângere: partenerii trebuie să ştie ce anume se presupune că o fiinţă raţională şi-ar dori să posede, şi anume bunuri sociale primare, fără de care exerciţiul libertăţii ar fi o revendicare lipsită de conţinut. În această privinţă, este important să observăm că res-

43. De fapt, poziţia originară înlocuieşte starea de natură în măsura în care ea este o poziţie de egalitate. Ne amintim că la Hobbes, starea de natură era caracterizată prin războiul împotriva tuturor, şi după cum subliniază Leo Strauss, ca o stare în care fiecare este motivat de frica de o moarte violentă. La Hobbes, miza o constituie securitatea, şi nu dreptatea. Rousseau şi Kant, care nu împărtăşesc antropologia pesimistă a lui Hobbes, descriu starea de natură ca fiind una fără de lege, adică lipsită de vreo capacitate de a arbitra între revendicări opuse. În schimb, principiile dreptăţii pot deveni obiectul unei alegeri comune, dacă şi numai dacă poziţia originară este echitabilă, adică egală. Or, ea nu poate fi echitabilă decât într-o situaţie ipotetică.

44. Ideea este următoarea: „Una dintre trăsăturile esenţiale ale acestei situaţii este aceea că nimeni nu-şi cunoaşte poziţia ocupată în societate, e.g., clasa sau statutul social, şi nici calităţile ori abilităţile naturale, e.g., inteligenţa, puterea, sau altele asemenea. Voi asuma de asemenea că participanţii nu-şi cunosc propriile concepţii despre bine sau înclinaţiile psihologice particulare.", *O teorie a dreptăţii*, *op. cit.*, p. 33.

45. Rawls recunoaşte sincer că antropologia sa filosofică este foarte apropiată de cea a lui Hume din *Tratat despre natura umană*, cartea a III-a, în ceea ce priveşte nevoile, interesele, scopurile, revendicările conflictuale, fiind incluse aici şi „interesele unui sine care îşi consideră concepţia despre bine ca fiind demnă de apreciere şi care ridică pretenţii în numele acesteia, pretenţii ce trebuie satisfăcute" (*O teorie a dreptăţii*, *op. cit.*, p. 128). Rawls numeşte aceste constrângeri „contextul de aplicare [*circumstances*] al dreptăţii" (*ibid.*, p. 127).

pectul de sine se regăsește pe această listă de bunuri primare[46]. A treia constrângere: având de ales între mai multe teorii despre dreptate, partenerii trebuie să cunoască bine principiile dreptății aflate în competiție. Ei trebuie să cunoască argumentele utilitariste, și bineînțeles, principiile rawlsiene ale dreptății, pentru că alegerea nu se face aici între legi particulare, ci între concepții globale ale dreptății[47]. Deliberarea constă mai precis în clasificarea pe *ranguri* a teoriilor alternative ale dreptății. Altă constrângere: toți partenerii trebuie să aibă acces egal la informații; de aceea, prezentarea alternativelor și a argumentelor trebuie să fie publică[48]. Încă o constrângere constă în ceea ce Rawls numește caracterul stabil al contractului, adică așteptarea că acest contract va avea un caracter coercitiv în viața reală, oricare ar fi circumstanțele predominante.

Aceste numeroase precauții luate de Rawls dovedesc dificultatea problemei ce trebuie să fie rezolvată, și anume „stabilirea unei proceduri echitabile [*fair*], care să asigure dreptatea principiilor admise, oricare ar fi acestea. Obiectivul este acela de a utiliza conceptul de dreptate procedurală pură ca fundament al unei teorii" (*O teorie a dreptății*, *op. cit.*, p. 135). Iar situația inițială trebuie, mai întâi de toate, să anuleze efectele contingenței, datorate atât naturii, cât și circumstanțelor sociale, așa-zisul merit fiind inclus de Rawls printre aceste efecte ale contingenței. Așteptările teoreticianului sunt atunci uriașe: „dacă participanții nu cunosc diferențele dintre ei, au o situație similară și sunt la fel de raționali, este clar că toți vor fi convinși de aceleași argumente." (§ 24, *op. cit.*, p. 138)[49].

---

46. În acest sens, sunt analizate niște considerații teleologice, dar din punctul de vedere al partenerilor ce iau parte la deliberare, și nu în calitate de clauze ale contractului ca atare; cf. § 15, „Bunurile sociale primare ca bază a așteptărilor". În studiile următoare, vom reveni asupra acestei noțiuni de așteptare.

47. Acesta este unul din motivele pentru care, în *O teorie a dreptății*, principiile dreptății sunt descrise și interpretate *înainte* de abordarea sistematică a poziției originare.

48. Rawls discută în această privință de „condiții formale ale conceptului de drept" (§ 23) pentru a desemna constrângerile care sunt valabile pentru alegerea oricărui concept moral și nu doar pentru principiile dreptății.

49. Tot așa: „În urma reflecției, dacă o persoană preferă o concepție a dreptății față de alta, atunci toate persoanele preferă acea concepție și se poate ajunge la un acord unanim" (*ibid.*, p. 138).

Poate fi formulată acum a doua întrebare: ce principii vor fi alese în spatele vălului ignoranței? Răspunsul la această întrebare se găsește în descrierea celor două principii ale dreptății și în așezarea lor în ordinea corectă. Aceste principii, trebuie să o spunem înainte de a fi prezentate, sunt principii de distribuție. Studiul precedent ne-a familiarizat cu această noțiune de distribuție și implicațiile sale epistemologice ce privesc falsa alternativă între transcendența societății și individualismul metodologic: noțiunea de partener social răspunde acestor două exigențe, în măsura în care regula de distribuție definește instituția ca sistem și în care această regulă nu există decât atât timp cât titularii părților, luați împreună, transformă instituția într-o schemă de cooperare (*cooperative venture*). Rawls nu doar că asumă această poziție, dar o și extinde, diversificând-o. Într-adevăr, dreptatea distributivă este extinsă la toate tipurile de avantaje ce pot fi considerate părți ce trebuie distribuite: drepturi și datorii, pe de o parte, avantaje și responsabilități, pe de alta. Este clar că pentru Rawls, accentul nu trebuie pus asupra semnificației particulare a lucrurilor ce trebuie să fie împărțite, asupra *evaluării lor ca bunuri distincte*, altfel riscăm reintroducerea unui principiu teleologic, și, ca urmare, acceptarea ideii unei diversități a bunurilor, chiar a ideii unor conflicte ireductibile între bunuri. Formalismul contractului are ca efect neutralizarea diversității bunurilor, în favoarea regulii de împărțire. Acest primat al procedurii amintește de împarantezarea înclinațiilor în cadrul determinării kantiene a principiului universalizării. Încă o dată, ajungem la diferența între problematica autonomiei și cea a contractului. Dacă prima poate avea ca temei un fapt al rațiunii – oricare ar fi sensul acestuia – nu se poate spune același lucru și despre a doua, în măsura în care miza sa o constituie alocarea părților. Cât timp societatea se prezintă ca un sistem de distribuție, orice împărțire este *problematică* și deschisă spre alternative la fel de rezonabile. Pentru că există mai multe modalități plauzibile de a distribui avantajele și dezavantajele, societatea este de la un capăt la celălalt un fenomen consensual-conflictual. Pe de o parte, orice alocare a părților poate fi contestată, în special, după cum vom vedea, în contextul unei distribuții inegale; pe de altă parte, pentru a avea un caracter stabil, distribuirea pretinde un consens referitor la procedurile de arbitraj între revendicări concurente. Principiile pe care

le vom analiza acum se referă tocmai la această situație problematică, provocată de pretenția unei distribuiri echitabile și permanente.

Asemeni lui Aristotel, Rawls se confruntă cu paradoxul central introdus de ecuația între dreptate și egalitate. În această privință, este remarcabil că la Rawls, ca și la Aristotel și fără îndoială la toți moraliștii, tocmai scandalul inegalității este cel care provoacă gândirea. Rawls meditează mai întâi asupra inegalităților care afectează șansele inițiale de la începutul vieții, ceea ce putem numi „puncte de plecare" (*the starting places*)[50]. Desigur, el mai reflectează și asupra inegalităților legate de diversitatea contribuțiilor indivizilor la dezvoltarea societății, la diferențele de calificare, de competență și de eficacitate în exercițiul responsabilității etc.: acestea sunt inegalități la care nicio societate cunoscută nu a putut sau nu a vrut să renunțe. Problema constă atunci, ca și la Aristotel, în definirea egalității, astfel încât aceste inegalități să fie reduse la un minimum necesar. Dar, așa cum procedura unică de deliberare în situația inițială împinge într-un plan secund diversitatea bunurilor legate de lucrurile împărțite, tot așa egalitatea părților contractante în situația imaginară conferă deja inegalităților acceptate prin termenii contractului titlul de *fairness*, caracteristic condiției originare.

Titlul de *fairness* nu schimbă însă faptul că ideea de dreptate trebuie să fie sursa celor două principii ale dreptății, și că al doilea principiu conține el însuși două momente. Primul asigură libertățile egale ale cetățeniei (libertatea de exprimare, de asociere, de vot, de a fi ales în funcții publice). Al doilea principiu se aplică condițiilor inevitabile de inegalitate amintite mai sus; în prima sa parte, el stabilește condițiile în care anumite inegalități sunt de preferat atât unor inegalități mai mari, cât și unei distribuiri egalitare; în a doua sa parte, el egalizează pe cât este posibil inegalitățile legate de diferențele de autoritate și de responsabilitate: de unde și numele de „principiu de diferență"[51]. La fel de importantă precum conținutul

50. Nu putem să nu remarcăm faptul că, de la început, meritul (*merit* sau *desert*) este înlăturat, fie ca o specie de șansă inițială, fie ca o justificare nepotrivită a inegalităților ce afectează punctele de plecare.

51. „Prima formulare a celor două principii poate fi redată astfel: *Primul principiu: fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la cea mai extinsă schemă de libertăți*

acestor principii este regula priorităţii care le leagă unul de celălalt. Rawls discută aici de ordine serială sau lexicală[52], lovind din plin atât în marxism, cât şi în utilitarism. Aplicată în cazul principiilor dreptăţii, ordinea serială sau lexicală se referă la faptul că „lezarea libertăţilor de bază egale pentru toţi, care sunt protejate prin primul principiu, nu pot fi justificate sau compensate prin avantaje sociale sau economice mai mari". Mai mult, ordinea lexicală este impusă între cele două părţi ale celui de-al doilea principiu: cei mai puţin favorizaţi în termeni economici trebuie să aibă prioritate lexicală faţă de toţi ceilalţi parteneri. J.-P. Dupuy, în articolul său „Les paradoxes de *Théorie de la justice* (John Rawls)", numeşte acest lucru implicaţia antisacrificială a principiului lui Rawls: cel care ar putea fi o victimă nu ar trebui să fie sacrificat, nici măcar în beneficiul binelui

---

fundamentale, compatibilă cu o schemă similară de libertăţi pentru ceilalţi. Al doilea principiu: inegalităţile sociale şi economice trebuie să fie aranjate astfel încât a) să ne putem aştepta în mod rezonabil ca ele să fie în avantajul tuturor şi b) să fie asociate unor roluri şi funcţii accesibile tuturor" (Rawls, *O teorie a dreptăţii*, *op. cit.*, p. 73). Iar mai departe: „Cel de-al doilea principiu se aplică, într-o primă aproximare, la distribuţia veniturilor şi a resurselor, precum şi la proiectarea organizaţiilor care folosesc diferenţele de autoritate şi responsabilitate [de unde şi numele de principiu de diferenţă]. În timp ce distribuţia veniturilor şi a resurselor nu trebuie să fie neapărat egală, ea trebuie să fie în avantajul tuturor, iar poziţiile de autoritate şi responsabilitate trebuie să fie accesibile tuturor. Cel de-al doilea principiu se aplică prin menţinerea deschisă a acestor poziţii, pentru ca ulterior, în funcţie de această condiţie, să aranjăm inegalităţile sociale şi economice, astfel încât să beneficieze toată lumea." (*op. cit.*, p. 74). Importanţa unor astfel de consideraţii specifice unei economii de piaţă în formularea celui de-al doilea principiu poate fi totuşi supusă unor întrebări. La nivel economic, să admitem că suma care trebuie împărţită nu este stabilită dinainte, ci depinde de modul în care ea este împărţită. Mai mult, diferenţele de productivitate rezultă din modul în care este oraganizată distribuţia. Într-un sistem de egalitate aritmetică, productivitatea ar putea fi atât de scăzută, încât chiar şi cel mai dezavantajat ar fi şi mai dezavantajat. Prin urmare, ar exista un prag la care transferurile sociale ar deveni contra-productive. În acest moment, principiul de diferenţă intră în joc.

52. Această ordine lexicală sau lexicografică este uşor de înţeles: prima literă a unui cuvânt oarecare este *lexical* prima, în sensul în care nicio compensare la nivelul literelor următoare nu va putea şterge efectul negativ care ar rezulta din înlocuirea primei litere cu oricare alta; faptul că această înlocuire este imposibilă conferă primei litere o importanţă remarcabilă. Totuşi, ordinea ce urmează nu este lipsită de importanţă, pentru că literele ulterioare stabilesc diferenţa între două cuvinte care încep la fel. Ordinea lexicală conferă tuturor componentelor o importanţă particulară, fără să le facă interşanjabile.

comun. Principiul de diferență alege astfel situația cea mai egală, compatibilă cu regula unanimității[53].

Această ultimă aserțiune conduce la a treia întrebare: *pentru ce motive* partenerii, ce se află în spatele vălului ignoranței, ar prefera mai degrabă aceste principii în ordinea lor lexicală, decât orice versiune a utilitarismului? Argumentul, care ocupă o parte întinsă din *O teorie a dreptății*, este împrumutat din teoria deciziei într-un context de incertitudine; el este desemnat prin termenul de *maximin*, pentru că presupune că partenerii își aleg aranjamentul care maximizează partea minimă. Argumentul este foarte puternic în situația inițială, în spatele vălului ignoranței. Nimeni nu știe care-i va fi locul în societatea reală. Fiecare discută despre simple posibilități. Or, părțile contractante sunt angajate una față de cealaltă în numele unui contract ai cărui termeni au fost definiți public și unanim acceptați. Dacă două concepții despre dreptate sunt în conflict și dacă una din ele face posibilă o situație pe care cineva ar putea să nu o accepte, în timp ce cealaltă concepție ar exclude această posibilitate, atunci cea de-a doua concepție va avea întâietate. Apare atunci problema măsurii în care un pact „anistoric" poate *lega* o societate „istorică". Simplul fapt că se ridică această problemă confirmă gradul în care contractul social prezumat, prin care se presupune că o societate își asigură instituțiile sale de bază, diferă de autonomia în virtutea căreia o libertate personală își dă singură legea. Aici nu mai trebuie asumat un fapt al rațiunii, ci doar recursul laborios la o teorie a deciziei într-un context de incertitudine. Iar dificultățile legate de această situație fără egal în teoria moralității ridică problema de principiu – pe care am numi-o mai bine o problemă de încredere – dacă teoria deontologică a dreptății nu reclamă într-un anume fel un sens etic al dreptății. Cu alte cuvinte: o concepție pur procedurală a dreptății reușește oare să se separe de un sens al dreptății care o precedă și o însoțește de la un capăt la celălalt?

53. Din această diferență între două principii de dreptate, conchidem că Rawls este prins între două grupe de adversari. La dreapta sa, este acuzat de egalitarism (întrucât acordă prioritate celor mai defavorizați); la stânga sa, este acuzat că justifică inegalitatea. Primei grupe, el îi răspunde că într-o situație de inegalitate arbitrară, avantajele celor mai favorizați ar fi amenințate de rezistența celor săraci sau pur și simplu de lipsa de cooperare din partea lor. Celei de-a doua grupe, el îi arată că o soluție mai egalitară ar fi respinsă unanim, pentru că toți ar ieși în pierdere.

Teza mea este că această concepţie furnizează, în cel mai bun caz, formalizarea unui sens al dreptăţii care este presupus de la bun început[54]. După cum recunoaşte însuşi Rawls, argumentul pe care se sprijină concepţia procedurală nu permite edificarea unei teorii independente, ci se sprijină pe o înţelegere prealabilă a semnificaţiei dreptului şi nedreptului, ce permite definirea şi interpretarea celor două principii ale dreptăţii înainte de a demonstra – dacă este posibil – că tocmai acestea sunt principiile care ar fi alese în situaţia iniţială, în spatele vălului ignoranţei. La drept vorbind, Rawls nu renunţă niciodată la ambiţia sa de a oferi o dovadă independentă a adevărului principiilor sale ale dreptăţii, dar, într-un mod mai complex, reclamă pentru teoria sa ceea ce numeşte un *echilibru reflectiv* între teorie şi „convingerile noastre atent considerate" (*considered convictions*)[55]. Aceste convingeri trebuie să fie bine cântărite, pentru că, dacă în anumite cazuri flagrante de nedreptate (intoleranţă religioasă, discriminare rasială), judecata morală comună pare sigură, suntem mai puţini siguri când este vorba de distribuţia echitabilă a bogăţiei şi a autorităţii. Potrivit lui Rawls, trebuie să căutăm un mijloc de a risipi îndoielile noastre. De aceea, argumentele teoretice joacă acelaşi rol de supunere la probă

54. Într-un articol despre „Cercle de la démonstration dans *Théorie de la justice* (John Rawls)" (*Esprit*, (2), 1988, p. 78), observ că lucrarea, în întregul ei, nu respectă ordinea lexicală prescrisă prin enunţarea principiilor, ci o ordine circulară. Astfel, principiile dreptăţii sunt definite şi chiar dezvoltate (§ 11 şi 12) înaintea analizei circumstanţelor alegerii (de la § 20 la 25), prin urmare, înainte abordării tematice a vălului ignoranţei (§ 24) şi, mult mai important, înaintea demonstraţiei că aceste principii sunt singurele raţionale. (§ 26, 30). De fapt, se prezintă de foarte devreme (§ 3) faptul că principiile dreptăţii sunt acelea „pe care persoanele libere, raţionale şi preocupate de promovarea propriilor interese le-ar alege într-o poziţie iniţială de egalitate ca definind termenii fundamentali ai asocierii lor" (J. Rawls, *O teorie a dreptăţii*, *op. cit.*, p. 33). Astfel, nu este anticipat doar criteriul situaţiei originare, ci şi caracteristicile sale principale, şi anume ideea că partenerii au nişte interese, dar nu ştiu care sunt acestea, şi mai mult, că nu îi interesează interesele altora (*ibid.*). În acest fel, teoria este prezentată ca un întreg, independent de orice ordine serială ce leagă între ele, după cum am încercat noi în reconstituirea noastră, situaţia iniţială, formularea principiilor supuse cercetării, şi în sfârşit, argumentul raţional în sprijinul lor.

55. „Justificarea unei anumite descrieri a poziţiei originare are şi un alt aspect, acela de a vedea dacă principiile alese corespund judecăţilor noastre atent considerate referitoare la dreptate, sau dacă le completează în mod acceptabil" (Rawls, *op. cit.*, p. 39).

pe care Kant îl acorda regulii universalizării maximelor[56]. Întreg sistemul argumentației poate fi astfel considerat ca o raționalizare progresivă a acestor convingeri, când acestea din urmă sunt afectate de prejudecăți sau slăbite de îndoieli. Această raționalizare constă într-un proces complex de ajustare reciprocă între convingere și teorie[57].

La capătul acestui parcurs, se prefigurează două concluzii. Pe de o parte, putem arăta în ce sens o tentativă de fondare pur procedurală a dreptății, aplicată instituțiilor de bază ale societății, satisface ambiția de a elibera punctul de vedere deontologic al moralei de perspectiva teleologică a eticii. Pe de altă parte, se pare că odată cu această tentativă iese în evidență și limita acestei ambiții.

Eliberarea punctului de vedere deontologic de sub orice tutelă teleologică își are sursa în stabilirea de către Kant a unui criteriu al moralității definit ca pretenție de universalitate. În acest sens, imperativul kantian, sub forma sa cea mai radicală: „Acționează numai conform acelei maxime prin care poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală" nu privește doar constituirea unei voințe personale raționale și nici măcar poziționarea persoanei ca scop în sine, ci regula dreptății în formularea ei procedurală.

---

56. „Putem verifica o interpretare a situației inițiale prin abilitatea principiilor sale de a integra convingerile noastre cele mai ferme și de a ne călăuzi atunci când este nevoie" (*ibid.*).

57. „Pendulând între extreme, uneori modificând termenii circumstanțelor contractuale, alteori renunțând la judecățile noastre pentru a le adapta principiilor, cred că în cele din urmă vom găsi o descriere a situației inițiale care să exprime condiții rezonabile și care să genereze principii în acord cu judecățile noastre atent considerate, corect ajustate. Această stare de fapt se numește echilibru reflectiv" (*op. cit.*, p. 40). În ansamblul ei, cartea poate fi considerată drept o căutare a acestui echilibru reflectiv. Critica noastră începe acolo unde *O teorie a dreptății* pare să își găsească propriul echilibru. Fără să mai zăbovim, să fixăm încă de pe acum locul dezbaterii: tipul de circularitate pe care căutarea echilibrului reflectiv pare să îl presupună este aparent amenințat de forțele centrifuge exercitate de ipoteza contractualistă de care abordarea deontologică și-a legat destinul. Încă de la ipoteza vălului ignoranței, întregul curs al argumentului se supune unei tendințe artificialiste și constructiviste întărite prin revendicarea de autonomie venită din partea argumentului teoretic. Este oare posibilă o conciliere între autonomia totală a argumentului și dorința inițială de a menține relația de ajustare (*fitness*) între teorie și convingere? Aceasta pare că este dificultatea care apasă orice teorie contractualistă în încercarea ei de a fi derivată dintr-o procedură acceptată de toate principiile dreptății care, în mod paradoxal, susțin deja căutarea unui argument rațional independent.

În cele trei momente ale analizei, pretenţia de universalitate a regulii a avut ca prim corolar formalismul principiului; aceasta înseamnă că niciun conţinut empiric nu trece cu succes proba criteriului universalizării; formalismul este astfel egal cu o excludere, a cărei expresie o putem urmări în fiecare din cele trei sfere ale formalismului: excluderea înclinaţiei în sfera voinţei raţionale, excluderea considerării celuilalt numai ca mijloc în sfera dialogică şi, în sfârşit, excluderea utilitarismului în sfera instituţiilor. În această privinţă, nu se poate sublinia îndeajuns că excluderea utilitarismului în situaţia iniţială are aceeaşi semnificaţie cu cele două excluderi pe care tocmai le-am menţionat şi se face, într-un fel anume, pe baza celor două excluderi prealabile. În sfârşit, punctul de vedere deontologic este fondat întreit pe un principiu care se auto-justifică: autonomia în prima sferă, stabilirea persoanei ca scop în sine în a doua, contractul social în a treia. Şi aici, trebuie afirmat cu tărie că autonomia guvernează cele trei sfere: ideea de persoană ca scop în sine se presupune că este expresia dialogală a autonomiei; iar contractul este echivalentul ei la nivelul instituţiilor.

În ceea ce priveşte limitele inerente unei astfel de tentative de excludere a punctului de vedere deontologic, ele pot fi întrevăzute în dificultăţile crescânde cu care se confruntă tipul de autofondare pe care îl presupune o astfel de excludere. Mi se pare că aceste dificultăţi ating un punct critic culminant odată cu versiunea contractualistă a dreptăţii. Trebuie să revenim asupra punctului de plecare: principiul autonomiei. Acesta îşi găseşte justificarea doar în el însuşi, de unde rezultă şi statutul dificil, în *Critica raţiunii practice*, a celebrului „fapt al raţiunii." Dacă acceptăm, împreună cu anumiţi exegeţi, că acest fapt al raţiunii înseamnă doar că moralitatea *există*, că se bucură de aceeaşi autoritate în ordinea practică precum experienţa în ordinea teoretică, atunci se poate afirma că această existenţă nu poate fi decât atestată, că această atestare trimite la declaraţia cu care se deschide *Întemeierea* ..., şi anume că „din tot ceea ce este posibil de conceput în această lume, ba în genere şi în afara ei, nimic nu ar putea fi considerat ca bun fără nicio restricţie decât numai o voinţă bună."[58] Or, această afirmaţie fixează încă o dată punctul de vedere deontologic în perspectiva teleologică. Aceeaşi problemă şi aceeaşi dificultate apar în

58. *Întemeierea..., op. cit.*, p. 205.

legătură cu aserțiunea că persoana *există* ca scop în sine, că acest mod de a fi aparține naturii ființelor raționale. Știm de la bun început că nu ne putem procura o persoană, așa cum ne procurăm un lucru, că acesta din urmă are un preț, iar persoana are o valoare. Această preînțelegere practică corespunde pe de-a întregul atestării faptului rațiunii, la nivelul dialogic al rațiunii practice. În acest caz, comparația ipotezei contractualiste, din care își trage autoritatea teoria dreptății, cu cele două modalități precedente de atestare, se dovedește a fi instructivă. Contractul se pare că ocupă, la nivelul instituțiilor, locul pe care autonomia îl revendică la nivelul fundamental al moralității. Dar, în timp ce despre autonomie se poate spune că este un fapt al rațiunii, justificarea contractului social pare că este dată doar de o ficțiune, desigur, o ficțiune fondatoare, dar care rămâne totuși o ficțiune. De ce stau lucrurile astfel? Pentru că autofondării corpului politic îi lipsește oare o atestare de bază din care să își tragă legitimitatea voința bună și persoana ca scop în sine? Sau pentru că popoarele, supuse timp de milenii unui principiu de dominație ce depășea voința lor de a trăi împreună, nu știu că sunt suverane, altfel decât în baza unui contract imaginar, de fapt în virtutea unei voințe de a trăi laolaltă pe care au *uitat*-o? Odată uitat acest lucru, contractul mai poate fi pus pe aceeași treaptă cu principiul autonomiei și cu cel al persoanei ca scop în sine doar prin intermediul ficțiunii. Dacă acum, printr-o mișcare inversă, transferăm această îndoială ce afectează ficțiunea contractului asupra principiului autonomiei, oare acesta din urmă nu ar risca să apară ca o ficțiune menită să compenseze uitarea faptului că fundamentul deontologiei este dat de *dorința de a trăi bine cu și pentru ceilalți în cadrul unor instituții juste*?

Al nouălea studiu

Sinele și înțelepciunea practică: Convingerea

Abordăm aici a treia parte a tezei care conduce studiile pe care le consacrăm dimensiunii etice a sinelui: o morală a obligației, am afirmat noi, produce situații conflictuale în care înțelepciunea practică nu are alte mijloace, după părerea noastră, decât să recurgă, în cadrul judecății morale în situație, la intuiția inițială a eticii, și anume la viziunea sau la vizarea „vieții bune" cu și pentru ceilalți în instituții juste. Acestea fiind spuse, trebuie să evităm două neînțelegeri.

Mai întâi, nu vom adăuga o a treia instanță, cea a *Sittlichkeit*-ului hegelian, la perspectiva etică și la momentul datoriei; și spunem aceasta, chiar dacă vom mai face câteva împrumuturi ocazionale din analizele hegeliene privind efectuarea concretă a acțiunii judicioase. Într-adevăr, recursul la o astfel de instanță, considerată a fi superioară moralității, pune în joc un concept de spirit – *Geist* – care, în ciuda forței cu care unește o conceptualitate superioară cu un sens acut al efectivității, a apărut ca inutil în cadrul unei cercetări orientate asupra ipseității. Trecerea de la maximele generale ale acțiunii la judecata morală în situație nu cere, din punctul nostru de vedere, decât trezirea resurselor de singularitate inerente vizării vieții adevărate. Dacă judecata morală dezvoltă dialectica pe care o vom preciza, convingerea rămâne singura soluție disponibilă, fără să constituie vreodată o a treia instanță pe care ar trebui să o adăugăm la ceea ce am numit până aici vizare etică și normă morală.

O a doua neînțelegere trebuie să fie înlăturată: această raportare a moralei la etică nu ar trebui să fie înțeleasă ca o negare a moralei obligației.

Pe lângă faptul că aceasta din urmă nu încetează să ne apară ca o formă de probare a iluziilor pe care le avem despre noi înşine şi despre sensul înclinaţiilor noastre care fac neclară vizarea vieţii bune, tocmai conflictele iscate de rigoarea formalismului sunt cele care conferă judecăţii morale în situaţie adevărata ei importanţă. Dacă nu am traversa conflictele care zguduie practica ghidată după principiile moralităţii, am cădea pradă seducţiilor unui situaţionism moral care ne-ar expune fără apărare pericolului arbitrarului. Nu există deci o cale mai scurtă decât aceasta, pentru a obţine tactul cu ajutorul căruia judecata morală în situaţie şi convingerea care o animă sunt demne de titlul de *înţelepciune practică*.

Interludiu
Tragicul acţiunii

tot pentru Olivier

Pentru a reda conflictului locul pe care toate analizele făcute până aici au evitat să i-l acorde, ni s-a părut mai potrivit să facem auzită o altă voce decât cea a filosofiei – fie ea morală sau practică – şi anume, una din vocile non-filosofiei, *cea a tragediei greceşti. De la această apariţie intempestivă, aşteptăm un şoc ce ar putea să ne trezească neîncrederea nu numai faţă de iluziile afectivităţii, ci şi de iluziile născute din* hybris-*ul raţiunii practice înseşi. Vom arăta imediat de ce, ca şi Hegel, am ales mai degrabă* Antigona *decât* Oedip rege, *pentru a conduce această instruire insolită a eticului prin intermediul tragicului*[1].

Apariţia tragicului, în acest moment al meditaţiei noastre, îşi datorează caracterul intempestiv dimensiunii sale non-filosofice. Aceasta nu ar putea fi ocultată de ceea ce tocmai am numit instruirea prin tragic. Din contră, din lipsa unor învăţăminte directe şi univoce, înţelepciunea tragică supune înţelepciunea practică la proba judecăţii morale în situaţie.

1. Sofocle, *Antigona*, trad. rom. G. Fotino, pref., note şi referinţe critice A. Piatkowski, Bucureşti, Albatros, 1979.

Faptul că tragicul se opune unei „repetări" integrale în discursul eticii și al moralei constituie o trăsătură ce trebuie amintită pe scurt, dar ferm, pentru ca filosofia să nu fie tentată să trateze tragedia ca pe o carieră de exploatare, de unde ar extrage cele mai frumoase blocuri de piatră pe care le-ar sculpta apoi după bunul său plac. Desigur, tragedia are ca temă acțiunea, după cum va sublinia Hegel ceva mai departe. Ea este astfel opera celor care acționează și a individualității lor. Dar, după cum stă mărturie Antigona *lui Sofocle, cei ce acționează sunt în serviciul unor puteri spirituale care nu numai că îi depășesc, dar, la rândul lor, deschid calea unor energii arhaice și mitice care sunt și sursele imemoriale ale nefericirii. Astfel, obligația care o constrânge pe Antigona să-l înmormânteze pe fratele său conform obiceiurilor, deși el devenise dușmanul cetății, este mai mult decât o expresie a drepturilor familiei în fața drepturilor cetății. Legătura dintre soră și frate, căreia îi este străină distincția politică între prieten sau dușman, este strâns legată de serviciul adus divinităților subpământene care transformă legătura de familie într-un pact tenebros cu moartea. Cât despre cetate, în apărarea căreia Creon sacrifică legăturile de familie, lăsându-l fără mormânt pe prietenul devenit dușman, ea primește din partea fondării sale mitice și a structurii sale religioase durabile o semnificație mai mult decât politică. Oprindu-ne doar asupra unui simptom al tragicului, manifest la suprafața textului și în acțiunea însăși, maniera total discordantă în care cei doi protagoniști trag linia între prieten și dușman, între* philos *și* ekhthros, *este atât de încărcată de sens, încât această determinare practică nu poate fi redusă la o simplă modalitate de alegere și de deliberare, așa cum este descrisă de Aristotel și de Kant. Iar pasiunea care îi împinge pe cei doi protagoniști la gesturi extreme se cufundă într-o profunzime misterioasă de motivații pe care pe care nicio analiză a intenției morale nu o poate pătrunde până la capăt: o teologie, care speculativ nu poate fi recunoscută, a orbirii divine se amestecă în mod inextricabil cu revendicarea clară, făcută de fiecare dintre cei doi, de a fi el singur autorul responsabil al actelor sale*[2]*. De aici rezultă că*

2. „Vai, minții mele ce sminteli [*hamartēmata*] i-au fost îndemn" (v. 1261) strigă prea târziu Creon. Și totuși, mai departe, el spune: „Vai mie, groaznice urgii! De vină altul nu-i, ci eu, / Doar eu, nenorocit ce sunt!" (v. 1317-1318). Despre această teologie care nu poate fi decât arătată, vezi analiza mea mai veche despre tragic în *La symbolique du mal. Philosophie de la volonté*, vol. II, *Finitude et culpabilité*, Paris, Montaigne, 1960, 1988.

finalitatea spectacolului tragic depășește cu mult orice intenție direct didactică. După cum se știe, catharsis-*ul, fără să fie numai o clarificare, o lămurire pe care o putem lega pe bună dreptate de înțelegerea intrigii, nu încetează să fie și o purificare proporțională cu profunzimea din spatele acțiunii pe care tocmai am analizat-o pe scurt; în această calitate, ea nu poate fi lipsită de cadrul său ce ține de cultul lui Dionysos, invocat într-una din ultimele ode lirice ale corului. De aceea, tragicul poate să vizeze indirect puterea noastră de deliberare în măsura în care* catharsis-*ul se raportează direct la pasiunile pe care nu doar că le trezește, ci este menit să le purifice. Această metaforizare a* phobos-*ului și a* eleos-*ului – a groazei și a milei – este condiția oricărei instruiri etice.*

Acestea sunt trăsăturile care subliniază caracterul non-filosofic al tragediei: forțe mitice adverse întărite prin conflictele identificabile de roluri; amalgam indisociabil de constrângeri ale destinului și de alegeri deliberate; efect curativ exercitat de spectacolul însuși în mijlocul pasiunilor pe care acesta le generează[3].

Și totuși tragedia ne învață ceva. Într-adevăr, am ales Antigona *pentru că tragedia afirmă ceva unic despre caracterul ineluctabil al conflictului în viața morală, și în plus conturează o înțelepciune – înțelepciunea tragică despre care vorbea Karl Jaspers*[4] *– capabilă să ne orienteze în conflictele de o cu totul altă natură, pe care le vom aborda mai târziu, pe urmele formalismului în morală.*

Dacă tragedia Antigona mai *poate să ne învețe ceva, aceasta se datorează faptului că însuși conținutul conflictului – în ciuda caracterului pierdut și irepetabil al fondului mitic din care apare și al mediului festiv în care are loc celebrarea spectacolului – deține un caracter permanent indestructibil*[5].

---

3. Această stranietate a tragicului, ce nu poate fi repetată la nivelul raționalității, este puternic evocată de J.-P. Vernant în „Tensions et ambiguités dans la tragédie grecque", în J.-P. Vernant și P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1986, vol. I, p. 21-40, și de George Steiner la începutul și pe parcursul lucrării sale majore, *Antigones*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

4. K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München, Piper Verlag, 1947, p. 915-960. P. Aubenque, în *La Prudence chez Aristote*, (*op. cit.*, p. 155-177), este atent la „sursa tragică" a lui *phronēsis* la Aristotel, care amintește de *phronein* din *Antigona*.

5. Acest contrast stârnește mirarea lui G. Steiner; o mare parte a reflecției sale se referă la readaptările *Antigonei*, în special în secolul al XIX-lea, înainte ca Freud să-și

Tragedia Antigona *are de-a face cu ceea ce putem numi – pe urmele lui Steiner – fondul agonistic al experienței umane unde se înfruntă la nesfârșit bărbatul și femeia, bătrânețea și tinerețea, societatea și individul, vii și morții, oamenii și divinul. Recunoașterea de sine se face cu prețul unei dure ucenicii obținute în cursul unei lungi călătorii printre aceste conflicte persistente, a căror universalitate este inseparabilă de localizarea lor, ce nu poate fi depășită.*

Instruirea eticului prin intermediul tragicului se limitează oare la mărturisirea, sub forma unei constatări, a caracterului inabordabil, non-negociabil, al acestor conflicte? Ar trebui să fie trasată o cale de mijloc între sfatul direct, care se va dovedi dezamăgitor, și resemnarea în fața caracterului irezolvabil. În această privință, tragedia este comparabilă cu experiențele limită, generatoare de aporii, de care nu a scăpat niciunul din studiile noastre precedente. Să încercăm deci.

Ceea ce Antigona *ne învață despre resortul tragic al acțiunii a fost bine înțeles de Hegel în* Fenomenologia spiritului *și în* Prelegerile de estetică, *și anume mărginirea unghiului de angajament al fiecăruia dintre personaje. Poate că ar trebui, odată cu Martha Nussbaum*[6]*, să mergem mai departe într-o direcție care, după cum vom vedea, nu este atât de antihegeliană pe cât o crede ea, și să observăm la cei doi principali protagoniști o strategie de evitare în ceea ce privește conflictele interioare cauzelor lor. Pe acest al doilea punct, mai mult decât pe primul, vom putea grefa înțelepciunea tragică capabilă să conducă înțelepciunea practică.*

Concepția lui Creon despre datoria sa față de cetate nu numai că nu epuizează bogăția de sens a polis*-ului grec, dar nu ia în seamă varietatea și poate natura diversă a sarcinilor cetății. Pentru Creon, am făcut deja aluzie la acest lucru, opoziția prieten-dușman este închisă într-o categorie politică îngustă și nu comportă nici nuanțe, nici excepții. Această mărginire a viziunii se reflectă în apecierea lui privind toate virtuțile. Nu este „bine" decât ceea ce servește cetății, iar „rău" este ceea ce îi dăunează. Nu este „drept" decât cetățeanul bun și „dreptatea" nu conduce decât arta de a guverna și de a fi guvernat.*

---

exprime preferința pentru *Oedip rege*. Simone Fraisse făcuse o lucrare asemănătoare pe filiera franceză, *Le Mythe d'Antigone*, Paris, Colin, 1973.

6. M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness, op. cit.*

„Pietatea", virtute considerabilă, se răsfrânge asupra legăturii civice, iar zeilor li se cere să nu onoreze decât cetățenii morți pentru patrie. Această viziune săracă și simplificată despre propria cetate îl conduce pe Creon la căderea lui. Prin răzgândirea sa târzie, el devine eroul care își dă seama prea târziu[7].

Urmându-l pe Hegel, trebuie să recunoaștem că viziunea despre lume a Antigonei nu este mai puțin mărginită și sustrasă contradicțiilor interne decât cea a lui Creon. Modul său de a deosebi între philos *și* ekhthros *nu este mai puțin rigid decât cel al lui Creon; doar legătura de familie contează, de altfel ea fiind în mod magnific concentrată în „calitatea de soră". În plus, această legătură*[8] *este lipsită de acel* eros *care s-a refugiat în Hemon și pe care corul îl celebrează într-una dintre cele mai frumoase ode lirice (v. 781-801). La limită, numai ruda moartă este* philos. *Antigona se situează în acest punct limită. Legile cetății și-au pierdut prin urmare aura lor de sacralitate: „Nu Zeus mi-a dat așa porunci! Nici Dikē – ea, ce stă cu zeii din Infern – atare legi nu a dat omului." (v. 450 și urm.). Or, corifeul cântă pe o altă Dikē, nu mai puțin întunecată: „Spre Dikē, spre jilțul înalt al zeiței / Când dat-ai năvală, stârnită / De-a ta sumeție, căzând, tu păcatul / Părintelui tău ispășì-vei!" (v. 854-856). Acestea sunt două viziuni parțiale și univoce asupra dreptății care îi opun pe protagoniști. Strategia simplificării, cum spune Nussbaum, care pecetluiește devotamentul unic față de morți: „O, groapă, tu! Culcuș al nunții mele..." (v. 892) – nu o face pe Antigona mai puțin inumană decât Creon. În final, apropierea față de cei morți o va lăsa fără concetățeni, o va lipsi de ajutorul zeilor cetății, fără soț și fără copii, chiar fără prieteni care să o plângă (v. 880-882). Silueta care se îndepărtează de noi nu doar că suferă, ea* este *chiar suferința (v. 892-928).*

De ce o preferăm totuși pe Antigona? Este vorba de vulnerabilitatea femeii care ne emoționează? Sau poate pentru că, figură extremă a non-violenței în fața puterii, ea nu a făcut rău nimănui? Deoarece „calitatea de soră"

7. Corifeul: „Vai, prea târziu îți dai tu seama de ce este drept [*tēn dikēn*]!" (v. 1270 (trad. mod.)). Vom reveni mai târziu asupra înțelesului unei lecții care nu poate vindeca și nici îngriji.

8. În această privință, vom remarca legătura stranie între *eros* și „legile [*thesmōn*] supreme ale lumii", care introduc conflictul în chiar nucleul divinității („În veci vom fi / Joaca Afroditei, neînvinsă!" – v. 795-799 (trad. mod.)).

scoate la iveală calitatea de philia *pe care* eros*-ul nu o modifică? Sau pentru că ritul înmormântării atestă o legătură între vii și morți, în care apare limita politicului, mai precis cea a raportului de dominare, care, ca atare, nu epuizează legătura politică? Această ultimă sugestie găsește un sprijin în versurile care au marcat cel mai mult tradiția și pe care Hegel le citează de două ori în* Fenomenologie*: „Iar eu porunca ta / N-o socotesc atât de tare-ncât pe om / Să-l facă-a-nfrânge chiar și legile zeiești / Că aceste legi nu sunt în slove scrise, nu! / Dar pe vecie-s legi și nu-s de azi, de ieri / De când or dăinui, n-o știe niciun om." (Antigona, v. 452-455). Într-un anumit sens, Antigona însăși a restrâns aceste legi nescrise la necesitatea lor funebră. Dar, invocându-le pentru a-și întemeia convingerea interioară, ea a stabilit limita care denunță caracterul uman, prea uman al oricărei instituții.*

Instruirea eticului prin intermediul tragicului își are originea în recunoașterea acestei limite. Dar poezia nu procedează în mod conceptual. Prin înșiruirea de ode lirice ale corului (și a cuvintelor atribuite lui Hemon și lui Tiresias) este schițată, nu o învățătură în sensul cel mai didactic al termenului, ci o schimbare de perspectivă, pe care etica va trebui să o continue în propriul ei discurs. Celebrarea soarelui, în prima odă, este una închinată unei priviri – „privirea zilei curgătoare" – mai puțin parțială decât cea a muritorilor[9]*. Puțin mai departe apare, pronunțată pe un ton sentențios, faimoasa declarație care deschide Oda închinată omului: „În lume-s multe mari* deina*, dar dintre toate, cea mai mare* deinon *este omul" (v. 332-333). Oare trebuie să traducem, precum Mazon,* deinon *prin „minune"? De fapt,* deinon*, menționat de mai multe ori în piesă, are sensul pe care expresia „*formidable*" îl are câteodată în franceză: oscilând între admirabil și monstruos*[10]*. În acest sens ambiguu al*

9. Nussbaum subliniază o expresie pe care corul i-o atribuie lui Polinice și pe care Mazon o traduce prin „discordii puse pe hartă"; or, limba greacă, la o ascultare mai atentă, sugerează ideea de „argumente venite din ambele părți" (*amphilogon*, v. 111). Doar pentru o privire neomenească, cearta lui Polinice ar cuprinde o asemenea amfibologie (Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 71)

10. Nussbaum, căreia îi datorez această sugestie, observă cât de ambiguu este în cele din urmă elogiul făcut omului: „e iscusit cum nici gândești / spre rău o ia, spre bine-apoi. / Cinsti-va legile omenești și jurământul [*dikan*] către zei? Cetatea-l va-nălța în slăvi" (v. 365-369). Vom menționa alte câteva ocurențe ale termenului *deinon*: „dar puterea destinului este *deina*" (v. 951 (trad. mod.)). O altă dovadă este încercarea la care

cuvântului, mai deinon *decât orice om este eroul tragic. Mai târziu, când destinul protagoniștilor va fi pecetluit, corul, care nu mai poate da niciun sfat, nu poate decât să geamă: „Când zeii / Căminul cuiva ar voi ca să-l surpe / Urgii nesfârșite ei zvârle / Pe șirul urmașilor lui" (v. 584-585). Și mai mult: „Când omul se crede că-i cel mai / Ferice, atunci îl pândește pierzania" (v. 612-613). Aici tragicul apare în dimensiunea non-filosofică despre care am discutat. În fața dezastrului, bătrânii din cor nu vor face decât să oscileze de la o parte la alta, susținând mai mult pe Hemon și pe Tiresias. Adresându-se lui Creon: „Ascultă-l, rege [pe Hemon], că vorbi cu șart! Iar tu, / La rându-i să-l asculți! Voi doi [*diplē*] grăirăți drept" (v. 724-726). Numai elogiul lui* Eros *conferă lamentației o înălțime a perspectivei comparabilă cu cea atinsă în imnul soarelui. Este însă o înălțime la care n-ar putea să se mențină cei care știu că sunt „oameni, din oameni vremelnici" (v. 835). Corul va putea cânta numai memoria înfrângerilor imemoriale: Danae, Licurg, tânăra fată fără nume, toți imobilizați, împietriți, aruncați în afara* praxis*-ului (v. 944-987). Singurul sfat ce mai poate fi dat este legat de mustrarea lui Tiresias: „Dă-i pace unui mort! Nu mai lovi-ntr-un hoit!" (v. 1029). Corifeul va spune totuși ceva, care pentru noi are valoarea unei chei de interpretare; lui Creon care a strigat: „Ca să mă dau bătut, mi-e greu... Bățos să fiu / L-aș înciuda ... și soarta groaznic m-ar lovi", el îi recomandă prudență* [euboulias] *(v. 1098). Și după o invocație către Bachus, în tonul Odei închinată soarelui și al odei închinată lui Eros, care păstrează înălțimea sacrului în sărăcia sfatului, corul recade într-o vană deplorare: „Vai, prea târziu îți dai tu seama de ce este drept* [tēn dikēn] *" (v. 1270 (trad. mod.)). Ultimele cuvinte ale corului sunt de o modestie consternantă: „Fericirea noastră ține cu totul de înțelepciune* [to phronein]*; dar cei trufași ce-or înfrunta pe zei / Vor fi cumplit loviți ... Și abia atunci / Vor învăța* [edidaxan] *a fi înțelepți* [to phronein]*.../ târziu, / Târziu... când bătrânețea i-a ajuns" (v. 1347-1353 (trad. mod.)).*

Despre ce instruire discutăm atunci? Această ultimă chemare la to phronein *ne furnizează în această privință un fir conducător pe care merită să îl*

---

este supus Licurg, ce simte „jugul" necesității: „Astfel se aprinse mânia teribilă [*deinon*] a nebuniei sale " (v. 959 (trad. mod.)). Creon învins mărturisește: „Ca să mă dau bătut, mi-e greu [*deinon*]. Bățos să fiu, l-aș înciuda. Și soarta groaznic [*deinon*] m-ar lovi" (v. 1096-1097).

urmăm[11]. *O chemare la „a hotărî bine"* [euboulia] *traversează cu obstinație piesa: ca și cum „a gândi drept" era replica căutată la „a suferi ceva îngrozitor"* [pathein to deinon] *(v. 96 (trad. mod.))*[12].

În ce mod filosofia morală va răspunde acestei chemări la „a gândi corect", la „a hotărî bine"? Dacă am aștepta de la instruirea tragică echivalentul unei învățături morale, ne-am înșela foarte mult. Ficțiunea imaginată de poet este cea a conflictelor pe care Steiner are dreptate să le considere dificile, neputând fi negociate. Tragedia, luată ca atare, generează o aporie etico-practică care se adaugă tuturor celor care au jalonat căutarea noastră a ipseității; ea întărește în special aporiile identității narative acumulate în studiul precedent. În această privință, una dintre funcțiile tragediei cu privire la etică este aceea de a crea o distanță între înțelepciunea tragică și cea practică. Refuzând să ofere o „soluție" conflictelor pe care ficțiunea le-a făcut imposibil de rezolvat, tragedia, după ce a dezorientat privirea, obligă omul praxis-*ului să reorienteze acțiunea, pe propriul său risc, în sensul unei înțelepciuni practice situaționale care* răspunde *cel mai bine înțelepciunii tragice. Acest răspuns, amânat prin contemplarea festivă a spectacolului, face din convingere tărâmul feeric de dincolo de* catharsis.

Ne mai rămâne să lămurim felul în care catharsis-*ul tragic, în ciuda eșecului pe care l-a cunoscut sfatul direct, deschide calea momentului convingerii.*

Această tranziție de la catharsis *la convingere constă în special într-o meditație asupra locului pe care conflictul îl are, inevitabil, în viața morală.*

---

11. Bazându-se pe *Lexicon Sophocleum* al lui Ellendt, Martha C. Nussbaum numără numai în piesa *Antigona* cincizeci de ocurențe (din cele o sută optzeci din șapte piese ale lui Sofocle) de termeni ce se referă la hotărâre, plecând de la rădăcinile *boul, phren / phron*. Ar trebui adăugat și *manthanein*, „a învăța", apropiat de *phronein* în versurile 1031-1032.

12. Creon nu vrea să învețe înțelepciunea [*phronein*] de la un tânăr ca Hemon (v. 727), care îndrăznește să-i spună că a pierdut sensul lui *eu phronein* (v. 747). Creon crede că stăpânește bine chiar și dreapta gândire (*euphronein*). Lui Tiresias, care tocmai îl întrebase „cât de importantă e înțelepciunea [*euboulia*] față de celelalte lucruri", Creon îi răspunde: „Tot atât de mult ca nechibzuința [*mē phronein*] care este cel mai aprig rău" (v. 1051 (trad. mod.)). Prea târziu, Creon își mărturisește propria nebunie (*dusbouliais*) (v. 1269). Corului îi rămâne să pronunțe sentința: „fericirea noastră depinde cu totul de înțelepciune [*to phronein*]", dar doar loviturile sorții l-au învățat pe bătrânul distrus „să fie înțelept [*to phronein*]" (v. 1353 (trad. mod.)). Ciclul lui *phronein* se închide aici.

Pe această cale, mediația noastră se întâlnește cu cea a lui Hegel. Un prim lucru ar fi aici de spus: dacă trebuie pe undeva „să renunțăm la Hegel", acest lucru nu are în vedere abordarea sa a tragediei; pentru că „sinteza", despre care i se reproșează cu ușurință lui Hegel că a impus-o tuturor diviziunilor pe care filosofia sa a avut geniul să le descopere sau să le inventeze, nu se găsește și în tragedie. Și, dacă se anunță vreo conciliere fragilă, ea nu primește un sens decât de la concilierile adevărate pe care Fenomenologia spiritului *nu le întâlnește decât la un stadiu considerabil mai avansat al dialecticii. În această privință, nu am putea să nu remarcăm că tragedia nu este evocată decât la începutul unui vast parcurs care ocupă tot capitolul VI, intitulat* Geist *(semnalând astfel că acest capitol este omolog cu totalitatea operei): adevărata reconciliere nu vine decât la finalul acestui parcurs, la sfârșitul conflictului între conștiința care judecă și omul care acționează; această reconciliere se bazează pe o renunțare efectivă a fiecărei părți la parțialitatea sa și are valoarea unei iertări în care fiecare este recunoscut de către celălalt. Or, tragedia – cel puțin cea din* Antigona *– este incapabilă să producă tocmai o astfel de conciliere prin renunțare, o astfel de iertare prin recunoaștere. Pentru ca forțele etice pe care protagoniștii le servesc să subziste împreună, prețul care trebuie plătit constă în* dispariția *existenței lor particulare. Astfel, eroii-victime ai dramei*[13] *nu*

13. În *Fenomenologia spiritului*, tragicul este acel moment al spiritului în care unitatea armonioasă a frumoasei cetăți este distrusă de o acțiune (*Handlung*), acțiunea individualităților particulare, de unde se naște conflictul între personaje. Această *Entzweiung* – această despărțire în două – conduce la scindarea forțelor etice care le domină: divinul împotriva umanului, cetatea împotriva familiei, bărbatul împotriva femeii. În această privință, cele mai frumoase pagini sunt cele care atribuie surorii – femeia care nu este nici fată, nici mamă, nici soție – rolul de păstrare a legăturii de familie care unește morții și vii. Prin înmormântarea făcută fratelui său, Antigona pune moartea mai presus de contingența naturală. Dar, dacă este un sens în toate acestea, el nu este „pentru ei", ci „pentru noi". „Pentru ei", dispariția prin moarte; „pentru noi", lecția indirectă a acestui dezastru. Reconcilierea calmă cântată de cor nu ar putea ține loc de iertare. Unilateralitatea fiecărui personaj, inclusiv cel al Antigonei, exclude o astfel de recunoaștere reciprocă. De aceea, Hegel trece de la *Antigona* la *Oedip rege*, în care vede tragedia ignoranței și a recunoașterii de sine, concentrată în aceeași individualitate tragică. Conștiința de sine face aici un pas în plus, dar fără să ajungă încă la reconcilierea pe care o propune finalul capitolului VI. Mai înainte, trebuie să fie traversat conflictul legat de cultură (*Bildung*) care este cel al „spiritului alienat față de sine însuși" (*der sich entfremdete Geist*), pentru a

posedă „certitudinea de sine" care este orizontul procesului educativ în care este angajată conștiința de sine.

Analiza tragediei în Prelegeri de estetică *confirmă și întărește acest diagnostic. Aici tragedia nu este plasată pe traiectoria care în* Fenomenologie *conduce la „spiritul cert de sine însuși"; ea este pur și simplu opusă comediei la nivelul genurilor poetice. Or, tragedia, ca unul din genurile poeziei dramatice, se distinge de comedie prin faptul că individualitățile care încarnează forțele spirituale (*die geistighe Mächte*) și sunt antrenate într-o* coliziune *inevitabilă în virtutea unilateralității care le definește, trebuie să dispară prin moarte; în comedie, omul rămâne, prin râs, martorul lucid al lipsei de esență a scopurilor care se anulează reciproc*[14]*. Dacă trebuie să o luăm pe un alt drum decât acela al lui Hegel, punctul de separare nu este acolo unde îl situăm adesea, ca și cum Hegel ar fi impus o soluție* teoretică *conflictului și ca și cum conflictul trebuia să fie aclamat ca factor subversiv față de tirania unei rațiuni totalitare*[15]*. Pentru noi care am plecat de la o etică de tip aristotelic și am asumat apoi rigorile unei morale de tip kantian, problema constă în identificarea conflictelor pe care le generează moralitatea la nivelul acestor forțe spirituale pe care Hegel pare că le consideră necontaminate de conflict, numai unilateralitatea caracterelor fiind sursa tragicului. În stadiul pe care l-a atins cercetarea noastră, tragicul nu trebuie căutat numai în zorii vieții etice, ci din contră, în stadiul avansat al moralității, în conflictele care se ivesc pe drumul de la regulă la judecata morală în situație. Această cale este non-hegeliană, în sensul că ea își asumă riscul de a se lipsi de resursele unei filosofii a lui* Geist*. Am explicat mai sus motivele acestei rezerve. Ele țin de*

întrezări această ieșire. De aceea, Hegel nu putea aștepta din partea tragediei să găsească soluția conflictelor pe care le-a generat.

14. „Dacă în tragedie iese în evidență triumfător în mod conciliator substanțialul etern, întrucât el înlătură din individualitatea intrată în conflict numai falsa ei unilateralitate, dar pozitivul pe care aceasta l-a voit îl înfățișează, în starea lui de conciliere afirmativă și lipsită de scindare, ca pe ceea ce trebuie menținut în comedie, dimpotrivă subiectivitatea este aceea care, cu infinita ei siguranță de sine, are rolul principal." (G. F. W. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. II, trad. D.D. Roșca, București, Ed. Academiei, 1966, p. 598).

15. M. Gellrich, *Tragedy and Theory, the Problem of Conflict since Aristotle*, Princeton University Press, 1988.

neîncrederea față de Sittlichkeit, *pe care o filosofie a lui* Geist *urmărește să o situează deasupra moralității, și față de filosofia politică, mai precis față de teoria Statului, la care ajung toate aceste dezvoltări. Pariul meu este că dialectica eticii și a moralității, în sensul definit în studiile precedente, se face și se desface în judecata morală în situație, fără a mai fi nevoie să adăugăm, cu titlul de a treia instanță, pe* Sittlichkeit, *rod al unei filosofii a lui* Geist *în dimensiunea practică.*

Două întrebări sunt formulate aici, în punctul de trecere de la catharsis-*ul tragic la convingerea morală: ce anume conferă un caracter inevitabil conflictului etic? Și ce soluție poate să ofere acțiunea? La prima întrebare, răspunsul propus va fi acesta: nu numai unilateralitatea caracterelor, ci chiar cea a* principiilor *morale este sursă de conflict. La a doua întrebare, răspunsul schițat este următorul: în conflictele pe care le trezește moralitatea, doar recursul la fondul etic pe care morala iese în evidență poate genera înțelepciunea judecății în situație. De la* phronein *tragic la* phronēsis *practic: aceasta va fi maxima ce ar putea sustrage convingerea morală alternativei fatale a univocității sau a arbitrarului.*

***

1. *Instituție și conflict*

Tragicul acțiunii, ilustrat pentru totdeauna de *Antigona* lui Sofocle, duce formalismul moral în centrul eticii. De fiecare dată, conflictul constituie imboldul acestui recurs în apel, în cele trei domenii pe care le-am parcurs de două ori: sinele universal, pluralitatea persoanelor, și mediul instituțional.

Mai multe motive m-au convins să refac acest parcurs în sens invers. Primul motiv: aducând conflictul mai întâi la nivelul instituției, ne-am confruntat imediat cu pledoaria hegeliană în favoarea lui *Sittlichkeit*, această morală efectivă și concretă care trebuie să preia ștafeta de la *Moralität*, de la morala abstractă, și care își găsește centrul de gravitate chiar în sfera instituțiilor și în aceea, care le încoronează pe toate, a Statului. Dacă am reușit să arătăm că tragicul acțiunii își desfășoară chiar în această sferă

unele din figurile sale exemplare, am înlătura astfel ipoteza hegeliană referitoare la înţelepciunea practică instruită prin conflict. În acest caz, *Sittlichkeit* nu ar mai desemna o a treia instanţă superioară eticii şi moralei, ci ar desemna unul dintre locurile în care se exersează înţelepciunea practică, şi anume ierarhia medierilor instituţionale pe care această înţelepciune practică trebuie să le traverseze, pentru ca dreptatea să merite într-adevăr titlul de echitate. Un al doilea motiv a stat la baza alegerii ordinii urmate aici. Întrucât problema noastră nu este de a adăuga o filosofie politică la filosofia morală, ci de a determina noile trăsături ale ipseităţii corespunzătoare *practicii politice*, conflictele ce ţin de această practică au servit de fundal pentru cele generate de formalismul însuşi pe planul interpersonal între norma şi solicitudinea cea mai singulară. Numai după ce vom fi traversat aceste zone conflictuale, vom putea să ne confruntăm cu ideea de autonomie care rămâne, în ultimă analiză, piesa principală a dispozitivului moralei kantiene: aici, conflictele cele mai ascunse desemnează turnura de la morală la o înţelepciune practică ce nu a uitat de trecerea ei prin datorie.

Să reluăm regula dreptăţii de unde am lăsat-o la sfârşitul studiului precedent. Posibilitatea conflictului ne apăruse ca fiind deja înscrisă în structura echivocă a ideii de distribuţie dreaptă. Oare ea urmăreşte să delimiteze interesele individuale reciproc dezinteresate sau să întărească legăturile de cooperare? Am avut impresia că expresiile *parte* sau *împărţire* trădează acest echivoc chiar la nivelul limbajului. Departe de a rezolva această echivocitate, formalizarea făcută de Rawls o confirmă şi riscă chiar să o întărească. Falia între cele două versiuni ale ideii de distribuţie dreaptă ne-a părut doar camuflată de ideea unui echilibru reflectiv între teoria care dă titlul cărţii şi convingerile noastre atent considerate[16]. Într-adevăr, conform acestei teorii, indivizii din situaţia iniţială sunt nişte indivizi în mod raţional independenţi unii faţă de alţii şi dornici să îşi promoveze interesele, fără să ţină cont de cele ale celorlalţi. De aceea, principiul de *maximin*, luat ca atare, ar putea fi redus la o formă rafinată de calcul utilitar. Lucru probabil, dacă nu ar fi fost contrabalansat prin convingerile atent considerate, în care punctul de vedere al celui mai defavorizat este luat ca termen de referinţă. Or, această luare în considerare se bazează

16. Cf. mai sus, al optulea studiu, p. 303.

în ultimă analiză pe regula de reciprocitate, apropiată de Regula de Aur, care urmărește să redreseze disimetria inițială legată de puterea pe care un agent o exercită asupra pacientului acțiunii sale și pe care violența o transformă în exploatare.

Această subtilă ruptură în cadrul regulii dreptății nu indică totuși decât locul posibil al conflictului. O situație cu adevărat conflictuală apare atunci când, cercetând dedesubturile regulii de procedură, este descoperită diversitatea bunurilor distribuite care tinde să oblitereze formularea celor două principii ale dreptății. După cum am mai afirmat, diversitatea lucrurilor ce trebuie împărțite dispare în procedura de distribuție. Se pierde din vedere diferența calitativă între lucrurile ce trebuie distribuite, într-o enumerare care pune cap la cap veniturile și patrimoniile, avantajele sociale și sarcinile corespunzătoare, pozițiile de responsabilitate și de autoritate, onorurile și condamnările etc. Pe scurt, diversitatea *contribuțiilor* individuale sau colective care ridică o problemă de distribuție. Aristotel întâlnise această problemă în definiția sa a dreptății proporționale, în care egalitatea nu se face între părți, ci între raportul părții unuia la contribuția lui și raportul celuilalt la contribuția lui diferită. Or, Aristotel consideră că estimarea valorii acestor contribuții este variabilă în funcție de regimurile politice[17]. Dacă deplasăm accentul de la procedura de distribuție la diferența între lucrurile de distribuit, apar două feluri de probleme care, în literatura de specialitate ulterioară lucrării majore a lui Rawls, au fost cel mai adesea tratate în același timp, dar care trebuie bine deosebite. Prima marchează întoarcerea în forță a conceptelor teleologice, care leagă din nou ce este drept de ce este bun, prin ideea de *bunuri sociale primare*. Rawls nu vede ceva rău în asta și pare mulțumit de această idee pe care o leagă, fără să-și facă griji, de așteptările persoanelor reprezentative[18]. Dar dacă ne punem întrebarea privitoare la ce anume califică drept bunuri aceste bunuri sociale, deschidem un spațiu conflictual, din momentul în care aceste bunuri par a fi legate de semnificații, estimări eterogene. O a doua problemă este dată nu numai de diversitatea bunurilor de împărțit,

17. Cf. nota lui Tricot referitoare la noțiunea aristotelică de *axia* (în Aristotel, *Etica Nicomahică*, *op. cit.*, 1131 a 24).

18. J. Rawls, *O teorie a dreptății*, *op. cit.*, § 15.

ci şi de caracterul istoric şi cultural determinat al estimării acestor bunuri. Conflictul apare aici între pretenţia universalistă (înţeleg cuvântul *pretenţie* în sensul pozitiv de revendicare, precum *claim* din engleză) şi limitările contextualiste ale regulii dreptăţii. Voi discuta această problemă în ultima parte a acestui studiu, în măsura în care conflictul între universalism şi contextualism afectează în acelaşi grad toate sferele moralităţii. În discuţia care urmează, vom analiza doar problema diversităţii reale a bunurilor de împărţit.

În cazul unui autor ca Michael Waltzer[19], considerarea acestei reale diversităţi a bunurilor, întemeiată pe cea a estimărilor sau evaluărilor care determină lucrurile de împărţit ca bunuri, ajunge la o adevărată dezmembrare a ideii unitare de dreptate în favoarea ideii de „sfere ale dreptăţii". O sferă distinctă este dată de regulile care dictează cetăţenia (*membership*) şi se referă, de exemplu, la condiţiile obţinerii sau pierderii sale, la drepturile rezidenţilor străini, ale emigranţilor, ale exilaţilor politic etc. Numeroase dezbateri în curs, chiar şi în democraţiile avansate, atestă faptul că aceste probleme nu încetează să apară şi să trimită, în cele din urmă, la luări de poziţie etice asupra naturii lor politice, un aspect pe care îl vom discuta mai târziu. Una este sfera securităţii şi a asistenţei publice (*welfare*), care corespunde nevoilor (*needs*) estimate care, în societăţile noastre, au dreptul să ceară în mod legitim protecţia şi ajutorul puterii publice. Alta este sfera banilor şi a mărfurilor, delimitată de întrebarea referitoare la ce anume, prin natura sa de bun, poate fi cumpărat sau vândut. Nu este suficient să deosebim în masă între persoanele care au o valoare şi lucrurile care au un preţ; categoria de mărfuri are propriile exigenţe şi limitele sale. Şi alta este sfera locurilor de muncă (*office*) a căror distribuţie nu se face în funcţie de ereditate sau avere, ci în funcţie de calificări corect evaluate prin proceduri publice (regăsim aici problema egalităţii şanselor şi punerii la dispoziţia tuturor a posturilor şi a poziţiilor, conform celui de-al doilea principiu al dreptăţii al lui Rawls).

Problema noastră nu este aici de a propune o enumerare exhaustivă a acestor sfere ale dreptăţii, şi nici chiar de a preciza parcursul ideii de

19. M. Walzer, *Spheres of Justice, a Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983.

egalitate în fiecare dintre ele. Problema care ne interesează este cea a arbitrării cerute de concurența acestor sfere ale dreptății și de amenințarea de uzurpare a uneia de către cealaltă, care conferă noțiunii de conflict social adevăratul ei sens [20].

În acest punct, am putea fi tentați de o rezolvare hegeliană a conflictului, în măsura în care problemele de delimitare și de prioritate între sferele dreptății țin de un arbitraj aleatoriu care este echivalentul, la nivel instituțional, al înțelepciunii practice pe care Aristotel o numea *phronēsis*. Oare soluția nu ar fi de a readuce în sfera politică, și mai ales în cea a Statului, abordarea conflictelor formulate până acum în termeni de dreptate? În acest caz, va trebui să situăm arbitrajul conflictului între sferele dreptății sub semnul categoriei hegeliene de *Sittlichkeit*, mai degrabă decât sub categoria aristoteliciană de *phronēsis*.

După cum am mai afirmat, problema mea nu este să propun aici o filosofie politică după măsura celei a lui Éric Weil, Cornelius Castoriadis sau lui Claude Lefort. Trebuie doar să aflăm dacă *practica politică* face apel la resursele unei moralități concrete care nu sunt exersate decât în cadrul unei cunoașteri de sine pe care ar deține-o Statul ca atare. Este tocmai ceea ce ne arată Hegel în *Principiile filosofiei dreptului*[21].

Să amintim mai înainte că conceptul hegelian de drept, care înglobează toată analiza, îl depășește din toate punctele de vedere pe cel de dreptate: „Sistemul dreptului, se spune în introducere, este domeniul

20. Teoria bunurilor a lui Walzer poate fi rezumată prin următoarele afirmații: „toate bunurile cu care are de-a face dreptatea distributivă sunt bunuri sociale"; „bărbații și femeile își datorează identitățile lor concrete modului în care primesc și creează, deci posedă și folosesc, bunurile sociale"; „un ansamblu unic de bunuri primare sau de bază care ar cuprinde toate lumile morale și materiale nu poate fi conceput"; „semnificația bunurilor este cea care determină mișcările lor"; „semnificațiile sociale sunt istorice prin natură; prin urmare, distribuțiile – drepte și nedrepte – se schimbă o dată cu timpul"; „când semnificațiile sunt distincte, distribuțiile trebuie să fie autonome" (*op. cit.*, p. 6-10 [trad. autorului]). Reiese de aici că nu există un etalon valabil decât pentru fiecare bun social și pentru fiecare sferă de distribuție, în fiecare societate particulară; și cum aceste etaloane sunt adesea încălcate, bunurile uzurpate, iar sferele ocupate de bărbații și de femeile ce dețin puterea, aceste fenomene inevitabile de uzurpare și de monopol transformă distribuția într-un spațiu al conflictului prin excelență.

21. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, *op. cit.*

libertăţii înfăptuite, lumea spiritului produsă din el însuşi, ca o a doua natură" (§ 4, p. 30) şi mai departe: „O existenţă-în-fapt, în genere, ca existenţă a voinţei libere, acesta este dreptul. Dreptul este astfel în genere, liberate ca Idee" (§ 29, p. 54). Această problematică a înfăptuirii, a exersării libertăţii, ne-o asumăm şi noi în acest studiu. Dar oare cere ea o restrângere drastică a domeniului dreptăţii pe care o vom preciza, şi mai ales înălţarea domeniului politic deasupra sferei în care ideea de dreptate este validă? În ce priveşte limitarea domeniului de exercitare a dreptăţii, ea coincide cu cea a *dreptului abstract* care are ca funcţie majoră să ridice luarea în posesie la rangul de proprietate legală, într-un raport tripartit între o voinţă, un lucru şi o altă voinţă: raport constitutiv al contractului legal. Domeniul acestuia din urmă este cu mult redus, contrar tradiţiei contractualiste de care ţine Rawls, care scoate ansamblul instituţiilor dintr-un contract fictiv. Drept urmare, conceptul de dreptate suferă o reducere identică. Într-adevăr, este remarcabil faptul că el este introdus sub titulatura negativă a nedreptăţii, sub aspectele fraudei, sperjurului, violenţei şi crimei (§ 82-103); în schimb, dreptul abstract se reduce la contra-violenţă, care răspunde violenţei (*Zwang*) în domeniul în care libertatea se manifestă la nivelul lucrurilor pe care le posedăm: „Dreptul abstract este drept de constrângere [*Zwangsrecht*], deoarece negarea dreptului este o violenţă contra existenţei-în-fapt a libertăţii mele, într-un lucru exterior" (§ 94, p. 117)[22]. Ceea ce lipseşte total din dreptul abstract, din contractul şi ideea de dreptate care este solidară cu acestea, este capacitatea de a-i uni organic pe oameni; dreptul, după cum recunoştea Kant, se limitează la separarea între ce este al meu şi ce este al tău[23]; ideea de dreptate suferă foarte mult din cauza acestui atomism juridic. În acest sens, falia pe care

22. Este adevărat că categoria tribunalului reapare în cadrul „vieţii etice" (*Sittlichkeit*), dar în limitele *societăţii civile*; secţiunea consacrată „Administraţiei justiţiei" (*ibid.*, §209-229) este astfel încadrată de teoria societăţii civile ca „sistem de nevoi" şi de cea a „poliţiei şi corporaţiei".

23. *Teoria dreptului*, care constituie prima parte din *Metafizica moravurilor*, bazează dreptul privat pe distincţia între „ceea ce este al meu şi al tău în genere": *„al meu din punct de vedere juridic* [*meum iuris*] este acel ceva atât de apropiat mie, încât, dacă cineva s-ar putea folosi de el fără asentimentul meu, m-ar leza. Condiţia subiectivă a posibilităţii de întrebuinţare în genere este *posesiunea* [*Besitz*]" (trad. R. Croitoru, *op. cit.*, p. 81).

tocmai am menţionat-o şi care afectează întreaga societate în calitate de sistem de distribuţie – falie care presupune situaţia iniţială din alegoria lui Rawls – devine la Hegel un handicap de nedepăşit. Persoana juridică rămâne la fel de abstractă ca dreptul care o defineşte.

La polul opus al acestei legături contractuale externe între indivizi raţionali independenţi şi dincolo de moralitatea pur subiectivă, *Sittlichkeit* apare ca un loc al figurilor „spiritului obiectiv", conform vocabularului *Enciclopediei*... Şi pentru că societatea civilă, locul intereselor aflate în competiţie, nu creează nici ea legături organice între persoanele concrete, societatea politică apare ca fiind singura salvare împotriva fragmentării în indivizi izolaţi.

Motivele „renunţării la Hegel" la nivelul filosofiei politice nu sunt comparabile cu cele pe care le-am văzut eu în planul filosofiei istoriei[24]. Proiectul filosofic al lui Hegel din *Principiile filosofiei dreptului* este apropiat de punctul meu de vedere, în măsura în care el întăreşte tezele pe care le îndrept, în al şaptelea studiu, contra atomismului politic. Am admis atunci că dispoziţiile şi capacităţile ce caracterizează acţiunea umană pot să se dezvolte numai într-un mediu instituţional specific: individul, afirmam atunci, nu devine uman decât sub condiţia anumitor instituţii; la care adăugam: şi dacă acest lucru este adevărat, obligaţia de a servi aceste instituţii este ea însăşi o condiţie pentru ca agentul uman să continue să se dezvolte. Acestea sunt tot atâtea motive de îndatorare faţă de efortul de ierarhizare a modalităţilor de înfăptuire a libertăţii elaborate de Hegel în *Principiile filosofiei dreptului*. În această măsură, şi doar în această măsură, noţiunea de *Sittlichkeit*, înţeleasă, pe de o parte, ca sistem al instanţelor colective de mediere intercalate între ideea abstractă de libertate şi înfăptuirea ei „ca a doua natură" şi, pe de altă parte, ca victorie graduală a legăturii organice dintre oameni asupra caracterului exterior al raportului juridic – exterioritate agravată de cea a raportului economic – această noţiune de *Sittlichkeit* continuă să ne instruiască. Să mai adaug oare că interpretez teoria hegeliană a Statului, pe urmele lui Éric Weil, ca o teorie a Statului liberal, în măsura în care piesa de rezistenţă o reprezintă ideea unei *constituţii*? În acest sens, proiectul politic al lui Hegel nu a fost depăşit de istorie şi, în

24. *Temps et récit*, vol. III, *op. cit.*, cap. VI.

mare parte, nu a fost încă realizat. Pentru noi, întrebarea este mai degrabă aceasta: obligaţia de a servi instituţiile unui Stat constituţional este de altă natură decât obligaţia morală, chiar de natură superioară? Mai exact, are ea un alt fundament decât ideea de dreptate, ultim segment al itinerariului „vieţii bune"? Are ea oare o altă structură normativ-deontologică decât regula dreptăţii?

Opoziţia între *Sittlichkeit* şi *Moralität* îşi pierde din forţă şi devine inutilă – chiar nocivă, cum voi afirma mai departe – dacă, pe de o parte, se acordă regulii dreptăţii, prin intermediul celei de distribuţie, un domeniu de aplicare mai vast decât acela pe care i-l atribuia teoria kantiană a dreptului privat şi doctrina hegeliană a dreptului abstract, şi dacă, pe de altă parte, se face diferenţa, atât cât este posibil, între analizele admirabile ale *Sittlichkeit* şi ontologia lui *Geist* – a spiritului – care transformă medierea instituţională a Statului în instanţă capabilă să se gândească pe ea însăşi[25]. Separată de ontologia lui *Geist*, fenomenologia lui *Sittlichkeit* încetează să legitimeze o instanţă de judecată superioară conştiinţei morale în structura sa triadică: autonomie, respect al persoanelor, regula dreptăţii[26]. Ceea ce conferă lui *Sittlichkeit* aparenţa unei transcendenţe faţă de moralitatea formală este tocmai legătura sa cu nişte instituţii al căror caracter ireductibil la indivizi a fost recunoscut mai sus. Numai că, un lucru este să admiţi că instituţiile nu îşi au originea în indivizi, ci în alte instituţii prealabile, şi un altul este să le conferi o spiritualitate diferită de cea a indivizilor. În definitiv, ceea ce este inadmisibil la Hegel este teza spiritului obiectiv şi corolarul ei, teza Statului ridicat la rangul de instanţă superioară înzestrată cu cunoaştere de sine. Desigur, este impresionant rechizitoriul

25. „Statul este realitatea efectivă a Ideii etice ca voinţă substanţială, revelată, lămurită sie însăşi, care se gândeşte şi se cunoaşte pe sine, care aduce la îndeplinire ceea ce ştie şi în măsura în care o ştie. El îşi are existenţa nemijlocită în moravuri, iar existenţa mijlocită în conştiinţa de sine, în cunoaşterea şi activitatea individului, aşa cum, individul, prin convingerea sa, îşi are libertatea substanţială în el [în Stat] care este esenţa, scopul şi produsul activităţii sale" (*Principiile filosofiei dreptului*, *op. cit.*, § 257, p. 277 (trad. mod.)).

26. Este exact ceea ce face Hegel în § 258 din *Principiile filosofiei dreptului*: „acest scop ultim [*Endzweck*] îşi păstrează îndreptăţirea supremă în faţa indivizilor, a căror supremă datorie este ca ei să fie membri ai statului" (*ibid.*, p. 278).

pe care Hegel l-a făcut împotriva conştiinţei morale, atunci când ea îşi atribuia rolul de tribunal suprem, ignorând pe *Sittlichkeit* care incarnează spiritul unui popor. Noi, cei care am traversat evenimentele monstruoase ale secolului XX legate de fenomenul totalitarismului, avem motive să dăm ascultare verdictului contrar, de altfel covârşitor, pronunţat de istoria înseşi prin glasul victimelor. Când spiritul unui popor este atât de pervetit, încât hrăneşte un *Sittlichkeit* ucigaş, spiritul care a dezertat din instituţiile devenite criminale[27] se refugiază în conştiinţa morală a unui mic număr de indivizi, neatinşi de frică şi corupţie. Cine ar îndrăzni să râdă de un suflet bun, când numai el rămâne să depună mărturie împotriva eroului acţiunii? Desigur, ruptura dintre conştiinţa morală şi spiritul unui popor nu este de fiecare dată atât de dezastruoasă; dar păstrează mereu o valoare de aducere-aminte şi avertisment. Ea atestă într-un mod paroxistic tragicul de nedepăşit al acţiunii, pe care Hegel însuşi l-a recunoscut la justa lui valoare în frumoasele sale pagini despre *Antigona*.

Cea mai bună metodă de demistificare a statului hegelian şi, tocmai prin aceasta, de eliberare a resurselor inepuizabile la nivelul filosofiei politice, constă în interogarea a înseşi *practicii politice* şi cercetarea formelor specifice pe care tragicul acţiunii le îmbracă în acest cadru.

Or, de ce ar fi practica politică locul conflictelor specifice? Şi în ce fel trimit acestea la sensul etic al dreptăţii?

Trebuie să plecăm aici de la diferenţa, asupra căreia am insistat cu putere în a treia secţiune a studiului şapte, între putere şi dominaţie. *Puterea*, am recunoscut noi pe urmele lui Hannah Arendt, nu există decât atât timp cât dorinţa de a trăi şi a acţiona în comun subzistă în cadrul unei comunităţi istorice. Această putere este expresia cea mai înaltă a *praxis*-ului aristotelician care nu produce nimic în afara sa, ci are ca scop propria menţinere, stabilitatea şi durabilitatea sa. Dar, am admis de asemenea că această putere este *uitată* în calitatea sa de sursă a instanţei politice şi ascunsă de structurile ierarhice ale dominaţiei dintre guvernanţi şi cei guvernaţi. În această privinţă, nimic nu este mai grav decât confuzia între putere şi dominaţie sau, pentru a evoca terminologia lui Spinoza,

27. Václav Havel, „Puterea celor lipsiţi de putere", în *Viaţa în adevăr*, trad. J. Grosu, Bucureşti, Univers, 1997, p. 52-130.

din *Tratatul politic*, între *potentia* şi *potestas*[28]. Virtutea dreptăţii, în sensul de *isotēs* folosit de Pericle şi Aristotel, urmăreşte mai exact să egalizeze acest raport, adică să readucă dominaţia sub controlul puterii comune. Or, această sarcină, care este poate definitorie pentru democraţie, este o sarcină fără sfârşit, deoarece fiecare nouă instanţă de dominaţie provine dintr-o instanţă anterioară de aceeaşi natură, cel puţin în societăţile noastre occidentale[29].

Această separaţie între dominaţie şi putere este marcată, în chiar centrul structurii etatiste, de dialectica pe care am rezumat-o odinioară prin expresia de *paradox politic* în care se înfruntă continuu, în cadrul aceleiaşi instanţe, forma şi forţa[30]. În timp ce forma îşi are expresia în aproximarea constituirii raportului de recunoştinţă reciprocă între indivizi, dar şi între aceştia şi instanţa superioară, forţa se regăseşte în toate cicatricile pe care le-a lăsat apariţia prin violenţă a tuturor Statelor devenite State de drept; forţa şi forma se reunesc în folosirea legitimă a violenţei, a cărei valoare de criteriu o aminteşte Max Weber în definiţia politicului[31].

Plecând de la această separaţie între dominaţie şi putere, constitutivă *politicului*, putem defini *politica* drept ansamblul practicilor organizate legate de distribuţia puterii politice, numită mai bine dominaţie. Aceste practici privesc la fel de bine raportul vertical între guvernanţi şi cei guvernaţi, dar şi raportul orizontal între grupurile rivale în distribuţia puterii politice. Conflictele specifice acestor sfere ale *praxis*-ului pot fi repartizate între trei nivele de radicalitate.

La primul nivel, cel al *discuţiei* cotidiene într-un Stat de drept ale cărui reguli fac obiectul unui larg asentiment, conflictul apare de regulă în activităţile de deliberare care pun în joc priorităţile ce trebuie stabilite între aceste bunuri primare, cărora teoria lui Rawls a dreptăţii le-a

28. M. Revault d'Allonnes, „*Amor Mundi*: la persévérence du politique" [*Amor mundi*: perseverenţa politicului]", în *Ontologie et politique. Hannah Arrendt, op. cit.*

29. Ar trebui analizate aici cercetările sociologice despre existenţa unei legături politice, în absenţa statului, în unele societăţi încă existente.

30. Paul Ricœur, „Paradoxul politic", în *Esprit*, mai 1957, reluat în *Istorie şi adevăr*, Bucureşti, Anastasia, 1996.

31. Max Weber, „Politica – profesie şi vocaţie", în *Omul de ştiinţă şi omul politic*, trad. I. Alexandrescu, Bucureşti, Humanitas, 2011.

acordat o importanță minoră și pe care adversarii libertarieni sau comunitariști au adus-o în centrul reflecțiilor lor; amenințarea de uzurpare a monopolului legată de pluralitatea sferelor dreptății determină primul nivel în care deliberarea politică are ca scop stabilirea provizorie și revizuibilă a unei *ordini a priorității* între cererile concurente ale acestor sfere ale dreptății. Deliberarea și luarea de poziție privind aceste conflicte obișnuite constituie prima ocazie care ne este oferită de a îndrepta *Sittlichkeit*-ul hegelian în direcția *phronēsis*-ului aristotelic. În Statul de drept, noțiunea aristotelică de deliberare coincide cu discuția publică, cu acest „statut public" (*Öffentlichkeit*) cerut cu atâta insistență de gânditorii Iluminismului; la rândul său, *phronēsis*-ul aristotelic are ca echivalent judecata în situație care provine, în democrațiile occidentale, din alegerile libere. În această privință, este inutil – dacă nu chiar periculos – să contăm pe un consens care ar pune capăt conflictelor. Democrația nu este un regim politic fără conflicte, ci un regim în care conflictele sunt deschise și negociabile în funcție de regulile de arbitraj cunoscute. Într-o societate din ce în ce mai complexă, conflictele nu vor scădea în număr sau gravitate, ci se vor multiplica și se vor aprofunda. Din același motiv, pluralismul opiniilor cu un acces liber la exprimarea publică nu este nici accident, nici boală și nici o nenorocire; el exprimă faptul că asupra bunului public nu se poate decide în mod științific sau dogmatic. Nu există un loc din care acest bun să poată fi observat și determinat în mod atât de absolut, încât discuția să fie considerată închisă. Discuția politică este una fără concluzii, deși ea nu este una fără decizii. Dar orice decizie poate fi revocată conform procedurilor acceptate, considerate ca atare indiscutabile, cel puțin la nivelul deliberativ la care suntem aici. Numeroase pretenții se înfruntă, arătând în același timp un prim nivel de indeterminare în spațiul public al discuției. În ultimă instanță, aceste pretenții privesc prioritatea ce trebuie acordată, într-o cultură și o conjunctură istoric determinate, unuia sau altuia dintre bunurile primare care definesc sferele dreptății și, în final, *preferințelor* care au dirijat relaționarea acestor sfere ale dreptății, în absența unei ordini lexicale la fel de necesare precum cea a principiilor formale ale dreptății. În această judecată în situație, pe care democrațiile avansate o identifică în principal cu votul majoritar, singurul echivalent al bunei deliberări

— *euboulia* — lăudată de cor, în Odele lirice din *Antigona*, este judecata luminată pe care o putem aştepta de la dezbaterea publică.

La al doilea nivel al discuţiei, dezbaterea se referă la ceea ce putem numi *scopurile „bunei" guvernări*; este o discuţie pe termen lung, ce poate chiar afecta structura spaţiului de discuţie; politologii empirici sau pozitivişti au tendinţa să considere această dezbatere drept un teren favorit al ideologiei, în sensul peiorativ al termenului[32]. Dimpotrivă, dezbaterea despre „buna" guvernare face parte din medierea politică prin intermediul căreia aspirăm la o viaţă împlinită, la „viaţa bună". De aceea ne întâlnim cu această dezbatere pe calea întoarsă de la morală la etică în cadrul judecăţii politice în situaţie.

Controversa se poartă în jurul termenilor cheie precum siguranţă, prosperitate, libertate, egalitate, solidaritate etc. Aceştia sunt termenii emblematici care domină de departe discuţia politică. Funcţia lor nu este însă de a justifica obligaţia de a trăi într-un Stat în general, ci preferinţa pentru o anume formă de Stat. Astfel, dezbaterea are loc la jumătatea distanţei între regulile de deliberare din interiorul unei forme deja acceptate de Constituţie şi principiile de legitimare despre care vom vorbi mai departe. Faptul că aceşti termeni însemnaţi au o încărcătură emoţională superioară conţinutului lor de sens şi faptul că ei pot fi astfel la îndemâna manipulării şi a propagandei reclamă cu atât mai imperios o clarificare, aceasta fiind una din sarcinile filosofiei politice. Aceşti termeni au o istorie respectabilă la cei mai mari gânditori politici: Platon, Aristotel, Machiaveli, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Toqueville, Mill. Replasate în istoria lor conceptuală, aceste expresii rezistă exerciţiului arbitrar al propagandiştilor care ar vrea să le atribuie orice sens. Să le respingi pur şi simplu ca evaluări emoţionale ce nu pot fi recuperate la nivelul analizei, înseamnă să consimţi la abuzul ideologic în cel mai rău sens al cuvântului. Sarcina constă, dimpotrivă, în degajarea nucleului lor de sens, tocmai în calitate de termeni prin care putem aprecia scopurile

32. Pentru o evaluare mai nuanţată a polisemiei şi a polivalenţei conceptului de ideologie, cf. eseurile mele pe acest subiect în *De la text la acţiune*, *op. cit.*, partea a treia, şi în cursurile mele publicate sub titlul *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. G.H. Taylor, New York, Columbia University Press, 1986.

bunei guvernări. Impresia că aceste concepte n-ar putea fi salvate este dată tocmai de faptul că au fost luate în considerare două fenomene majore pe care o filosofie a acțiunii de tip hermeneutic este pregătită să le recunoască: în primul rând, faptul că fiecare din acești termeni are o pluralitate de sens insurmontabilă; în al doilea rând, că pluralitatea scopurilor „bunei" guvernări este poate ireductibilă, altfel spus că problema scopului „bunei" guvernări este poate indecidabilă[33].

Pluralitatea ireductibilă a scopurilor „bunei" guvernări presupune faptul că realizarea istorică a unor astfel de valori nu poate fi obținută fără a nedreptăți pe altele, pe scurt că nu putem servi toate valorile, în același timp. De unde reiese, încă o dată, necesitatea de a înclina *Sittlichkeit*-ul hegelian de partea *phronēsis*-ului lui Aristotel, ridicat aici la nivelul căutării unei „bune" constituții, când întâmplările istoriei creează un vid constituțional. Într-o conjunctură (geografică, istorică, socială, culturală) contingentă și din motive neclare actorilor politici ai momentului, aceștia pot pretinde că oferă poporului lor o constituție „bună". Această alegere este un nou exemplu de judecată politică în situație, în care *euboulia* nu are alt temei decât convingerea părților constitutive, simțul lor al dreptății – virtute a instituțiilor – în momentul unei alegeri „istorice".

O indecizie mai de temut decât cea care rezultă din ambiguitatea marilor cuvinte ale practicii politice atinge, la un al treilea nivel, alegerile mai fundamentale decât cele ale unei anume constituții democratice. Ea privește însuși procesul de *legitimare* a democrației în diferitele sale forme. Vorbim pe drept cuvânt de o *criză de legitimare*, pentru a desemna lipsa de fundament care pare să afecteze chiar alegerea unei guvernări a poporului, pentru popor și de către popor. Reflecțiile

33. Un exercițiu remarcabil de clarificare a termenului de „libertate" este realizat de Isaiah Berlin în *Patru eseuri despre libertate*, trad. L. Ștefan-Scarlat, București, Humanitas, 1996. În rest, polisemia caracteristică a ceea ce eu numesc termenii majori ai politicii este recunoscută de Aristotel în ceea ce privește dreptatea însăși, încă din primele rânduri din *Etica Nicomahică*, V. Dacă polisemia termenilor emblematici ai politicii este tot atât de fundamentală pe cât o afirmă Aristotel despre dreptate, nu e nimic uimitor în faptul că o anumită semnificație particulară a termenului de „libertate" acoperă o anumită semnificație parțială a egalității, în timp ce o alta respinge în întregime altă semnificație parțială a termenului opus.

noastre despre distincţia dintre dominaţie şi putere îşi ating aici sensul lor deplin. Dacă puterea este sursa uitată a dominaţiei, cum să facem ca dominaţia să derive *vizibil* din dorinţa de a trăi împreună? În acest caz, ficţiunea contractului social, adusă la un grad superior de rafinament prin alegoria lui Rawls despre o situaţie originară caracterizată de *fairness*, se dovedeşte că acoperă un vid, şi anume, cum a fost sugerat mai sus, absenţa în ce priveşte contractul social a tipului de atestare în virtutea căreia autonomia este pentru individ „un fapt al raţiunii", iar respectul faţă de persoane este o implicare a „naturii lor raţionale". Absenţa paralelismului este evidentă între autonomia morală şi ceea ce ar fi pentru un popor autolegislaţia, prin care dominaţia nu ar face decât să smulgă din uitare dorinţa de a trăi şi a acţiona împreună a unui popor. Mă întâlnesc aici, pe o altă cale, cu analiza pe care Claude Lefort o face democraţiei în opoziţie cu totalitarismul. Greşeala – mai degrabă crima – totalitarismului se regăseşte în voinţa de a impune o concepţie univocă despre ceea ce el considera că este omul nou, şi de a eluda astfel tatonările istorice ale înţelegerii de sine a omului modern. Cel care meditează asupra democraţiei începe prin a recunoaşte „o *indeterminare* absolută în ce priveşte fundamentele Puterii, ale Legii şi ale Cunoaşterii, şi fundamentul relaţiei *unuia* cu *celălalt* pe toate planurile vieţii sociale"[34]. Democraţia, afirmă Claude Lefort, apare ca urmare a unei revoluţii petrecute în interiorul simbolismului celui mai fundamental, de unde provin formele de societate; iar regimul este cel care îi acceptă contradicţiile, ajungând până la instituţionalizarea conflictului[35]. Această „indeterminare absolută" nu ar putea însă constitui ultimul cuvânt: pentru că oamenii au *motive* să prefere, în locul totalitarismului, un regim destul de nesigur de fundamentul legitimităţii sale. Aceste motive sunt chiar cele constitutive dorinţei de a trăi împreună, iar una din modalităţile de

34. Claude Lefort, *Essai sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 29.

35. „Democraţia apare astfel ca societatea istorică prin excelenţă, societatea care, în forma sa, primeşte şi menţine indeterminarea, în opoziţie notabilă cu totalitarismul care, edificat sub semnul creaţiei omului nou, se dirijează de fapt împotriva acestei indeterminări, pretinde că deţine legea organizării şi dezvoltării sale şi se profilează tacit în lumea modernă ca societate fără istorie" (*op. cit.*, p. 25).

a le sesiza este proiectarea ficțiunii unui contract social anistoric. Aceste motive amestecă pretenții la universalitate și contingențe istorice în ceea ce Rawls numește, într-un eseu apărut la aproape cincisprezece ani după *O teorie a dreptății*, *„overlapping consensus"*[36]. Acesta din urmă intersectează mai multe moșteniri culturale: pe lângă proiectul lui *Aufklärung*, pe care Habermas îl consideră pe drept cuvânt ca „neterminat"[37], formele reinterpretate ale tradițiilor iudaice, grecești și creștine, care au trecut cu succes proba critică a lui *Aufklärung*. Nu există o altă soluție mai bună, pentru a răspunde la criza de legitimitate (care, după mine, lovește în ideea de dominație mai mult decât în cea de putere, ca dorință de a trăi și de a acționa a unui popor), decât revenirea și intersectarea în spațiul public a tradițiilor care lasă loc toleranței și pluralismului, dar nu prin concesia făcută presiunilor externe, ci prin convingere internă, fie ea și târzie. Numai amintind toate începuturile și reînceputurile și toate tradițiile care s-au sedimentat pe soclul lor, „sfatul bun" poate accepta provocarea crizei de legitimitate. Dacă, și în măsura în care acest „sfat bun" prevalează, *Sittlichkeit*-ul hegelian – care își are și el originea în *Sitten*, în „moravuri" – se dovedește a fi echivalentul *phronēsis*-ului lui Aristotel: un *phronēsis* plural, sau mai degrabă public, precum dezbaterea însești.

Nu ar fi aceasta o bună ocazie să amintim distincția pe care o face Aristotel, la capătul studiului său despre virtutea dreptății, între dreptate și *echitate*? „Examinându-le cu atenție, ne dăm seama că dreptatea și echitatea nu sunt nici absolut identice, nici diferite ca gen [...]. Într-adevăr, echitabilul [*epieikēs*], deși superior unui anumit tip de dreptate, este el însuși drept, superioritatea sa nesemnificând apartenența sa la un gen diferit"[38]. Iar faptul că diferența ce conferă superioritatea echității față de dreptate are o legătură cu funcția singularizantă a *phronēsis*-ului, este sugerat de însuși Aristotel: „Cauza o constituie faptul că orice lege are caracter

36. John Rawls, „Un consensus par recoupement", *Revue de métaphysique et de morale*, nr. 1, 1988, p. 3-32.

37. J. Habermas, „La modernité: un projet inachevé", *Critique*, nr. 413, octombrie, 1981.

38. *Etica Nicomahică*, V, 10, *op. cit.*, p. 122 (trad. mod.).

general şi că în anumite cazuri, este imposibil să te pronunţi corect rămânând la enunţuri generale"[39]. Echitatea remediază dreptatea „acolo unde legislatorul a făcut o omisiune şi a greşit printr-o exprimare prea generală". Corectând această omisiune, decidentul public afirmă ceea ce „legislatorul însuşi ar cere, dacă ar fi fost prezent şi ar fi inclus, desigur, în legea sa, dacă ar fi avut cunoştinţă de cazul în speţă". De unde şi concluzia lui Aristotel: „Natura proprie a echitabilului constă în a fi un amendament al legii, în măsura în care generalitatea ei o face incompletă"[40]. Când recitim astăzi aceste rânduri din Aristotel, avem tendinţa să ne gândim că dezbaterea publică şi luarea de decizii care rezultă de aici constituie singura instanţă îndreptăţită „să corecteze omiterea" pe care o numim astăzi „criză de legitimitate". Echitatea, vom concluziona noi, este o altă denumire a *sensului* dreptăţii, când acesta a traversat probele şi conflictele suscitate de aplicarea *regulii* dreptăţii.

2. *Respect şi conflict*

O a doua regiune conflictuală este demarcată prin aplicările celui de-al doilea imperativ kantian, de a folosi umanitatea atât în persoana ta, cât şi a celuilalt, ca scop în sine şi nu doar ca mijloc. Ideea care va ghida critica noastră îşi are sursa în sugestia făcută în studiul precedent, conform căruia o linie fină ar tinde să separe versantul universalist al imperativului, reprezentat de ideea de umanitate, şi versantul pe care putem să-l numim pluralist, reprezentat de ideea persoanelor ca scopuri în sine. Potrivit lui Kant, în acest caz nu apare nicio opoziţie, în măsura în care umanitatea desemnează demnitatea *în virtutea căreia* persoanele sunt respectate, în ciuda – dacă îndrăznim să o spunem – a pluralităţii lor. Cu toate acestea, posibilitatea unui conflict apare din momentul în care alteritatea persoanelor, inerentă ideii înseşi de pluralitate *umană*, se dovedeşte a fi, în

39. *Ibid.*

40. Aristotel, *Etica Nicomahică*, *op. cit.*, p. 122-123. Trebuie să notăm că Gauthier-Jolif, în comentariul lor la *Etica Nicomahică* (*op. cit.*, vol. II, p. 431-434) consideră acest capitol ca o concluzie a cărţii a V-a.

anumite circumstanţe remarcabile, imposibil de coordonat cu universalitatea regulilor care susţin ideea de umanitate; respectul tinde atunci să se scindeze în respect al legii şi respect al persoanelor. În aceste condiţii, înţelepciunea practică se manifestă prin recunoaşterea priorităţii respectului pentru persoane, chiar în numele solicitudinii care se adresează persoanelor în singularitatea lor de neînlocuit.

Înainte de a intra în miezul argumentării, este important să o deosebim de obiecţia prea des adresată formalismului de a fi vid, într-un anume fel prin definiţie. Din contră, tocmai pentru că imperativul categoric generează o multiplicitate de reguli, universalismul presupus al acestor reguli poate intra in conflict cu cererile alterităţii, inerente solicitudinii.

Falsitatea semnului de egalitate între formal şi vid ţine de necunoaşterea rolului maximelor la Kant[41]. Două lucruri trebuie aici amintite: mai întâi, regula universalizării se aplică unor maxime *multiple* care sunt deja regularităţi de comportament; fără ele, regula universalizării n-ar avea, dacă am putea spune aşa, „nimic de măcinat", nimic de testat. Apoi, şi observaţia este mai nouă, sunt şi maxime care trec cu succes proba universalizării: pe acestea Kant le numeşte mai exact datorii (la plural)[42]. Aceste datorii nu sunt deduse, în sensul logic al termenului, ci *derivate*, în măsura în care ceea ce am putea numi *propoziţii de sens* rezultate din practica cotidiană – a suporta o insultă fără a te răzbuna, a rezista tentaţiei sinuciderii, dezgustat fiind de viaţă, a nu ceda tentaţiilor unei promisiuni mincinoase, a-ţi valorifica talentele, mai degrabă decât a cădea pradă lenevelii, a-l ajuta

41. Din perspectiva acestei discuţii, am insistat în parte, pe urmele lui Bernard Carnois şi lui Otfried Höffe, asupra rolului maximelor în morala kantiană.

42. Fără aceasta, ar fi de neconceput că Imm. Kant a putut să scrie în *Întemeierea...*: „Vom enumera acum câteva datorii conform clasificării lor obişnuite în datorii faţă de noi înşine şi faţă de alţi oameni, în datorii perfecte şi datorii imperfecte" ([IV, 421], *op. cit.*, p. 231). Aceste datorii nu sunt în sensul precis al cuvântului nişte „exemple" (în ciuda notei în care Kant anunţă o elaborare mai completă şi mai bine argumentată în *Metafizica moravurilor* la care lucra deja (*ibid.*). Ideea unei morale bazate pe exemple a fost respinsă puţin mai sus de Kant, dacă prin aceasta se înţelege, ca în morala populară, o învăţătură directă care se lipseşte de principii „pure". În legătură cu aceste „exemple", Kant vorbeşte puţin mai departe de „deducţie" ([IV, 424], *ibid.*, p. 233), dacă *Abteilung* (cum găsim în ediţia Academiei) ar trebui totuşi corectat prin *Ableitung* (*ibid.*).

pe celălalt etc. – trec proba universalizării. Pluralitatea datoriilor rezultă din faptul că regula formală se aplică tocmai pluralităţii maximelor, ce corespund ele însele unei diversităţi de situaţii. Aici este pusă în evidenţă o anumită productivitate a judecăţii morale.

Conflictul poate apărea chiar pe traiectul acestei productivităţi. Kant nu discută despre el, pentru că nu ia în considerare decât o singură cale posibilă în testarea maximei: traiectul ascendent ce subordonează maxima regulii. Or, conflictul poate apărea chiar pe un traiect secund, cel al aplicării la situaţia concretă, în care alteritatea persoanelor cere să fie recunoscută.

Pe primul traiect, caracterul moral al maximelor este verificat printr-o probă în doi timpi: mai întâi, maxima este formulată în astfel de termeni, încât ne putem întreba ulterior, dacă astfel enunţată, poate să treacă cu succes proba universalizării. Cât despre cel de-al doilea timp, cel al testării propriu-zise, el este strict limitat la o probă de contradicţie internă maximei înseşi. În ultima secţiune a acestui studiu, vom reveni asupra acestui uz restrâns al noţiunii kantiene de universalitate.

Să îl verificăm după exemplul promisiunii mincinoase care, în clasa datoriilor stricte, ilustrează subclasa datoriilor faţă de celălalt şi ne aduce în miezul problemei noastre a raporturilor între respect şi solicitudine. Să urmărim de aproape argumentarea lui Kant: ea constă într-o experienţă de gândire în care ne imaginăm că agentul gândeşte astfel: „Eu convertesc deci exigenţa iubirii de sine într-o lege universală şi formulez întrebarea astfel: cum ar fi *atunci* când maxima mea ar deveni o lege universală?" (*Întemeierea..*, [IV, 422], *op. cit.*, p. 232). Se tranşează: o astfel de maximă nu ar putea „să fie de acord cu ea însăşi", ci „ar trebui să se contrazică în mod necesar" (*ibid.*)[43]. După cum vedem, contradicţia nu apare decât

43. Dacă îl urmăm pe Kant în argumentarea sa, este dificil să admitem că non-contradicţia este singurul resort al refutaţiei: „ar face imposibile, spune el, promisiunea însăşi şi scopul ce l-am putut avea cu ea, deoarece nimeni n-ar crede că i s-a promis ceva, ci ar râde de o astfel de declaraţie ca de un simulacru zadarnic" (*ibid.*, p. 232). Neîncrederea suscitată de promisiune nu constituie oare o confirmare *exterioară*, ce pune în joc consecinţele promisiunii mincinoase, privitoare la contradicţia *internă* cuprinsă în ideea de promisiune pe care suntem hotărâţi să nu o respectăm? La fel de bine, non-contradicţia este mai greu de evidenţiat în cele două „exemple" care urmează: datoria de a se cultiva şi cea de a-i veni în ajutor celuilalt: prin ce anume lenevirea, ridicată la rangul de regulă de

dacă agentul a acceptat experiența de gândire propusă. O contradicție, pe care am putea-o clasa printre contradicțiile performative, precedă această ultimă probă: ea constă în libertatea pe care și-o ia agentul de a face o excepție în favoarea sa, deci în refuzul de a voi cu adevărat ca maxima sa să devină o lege universală (*Întemeierea...*, [IV, 424], *op. cit.*, p. 233). Pe scurt, contradicția este cea a unei voințe care se sustrage probei universalizării. Ea se inserează, dacă putem spune așa, între regulă și excepție, și constă în faptul că o regulă care admite excepții nu mai este o regulă. Dar se va fi observat că, în toate exemplele analizate de Kant în *Întemeierea* și în *Metafizica moravurilor*, singura excepție luată în considerare este revendicată în beneficiul agentului, în virtutea iubirii de sine. Ce se poate spune despre excepția făcută în beneficiul celuilalt?

Această nouă întrebare nu este formulată decât la nivelul celui de-al doilea traiect, cel pe care Kant nu l-a luat în considerare, și care privește aplicarea la situații particulare, în care celălalt se impune prin singularitatea sa de neînlocuit. De-a lungul acestui traiect, capătă consistență o sugestie, făcută în studiul precedent, conform căreia considerarea persoanelor ca scopuri în sine introduce un nou factor, potențial discordant, în relație cu ideea de umanitate, care se mărginește să prelungească universalitatea în pluralitate, în detrimentul alterității.

Să reluăm argumentul care condamna promisiunea mincinoasă: oare celălalt este cu adevărat luat în considerare aici? Ne putem îndoi de acest lucru. Este surprinzător faptul că blamarea sinuciderii și cea a promisiunii mincinoase, deși țin de două clase diferite de datorii față de sine și de datorii față de celălalt, tind să se confunde, în măsura în care umanitatea este tratată doar ca mijloc, prima dată în propria persoană, a doua oară în persoana celuilalt[44]. Poate ar trebui mers și mai departe: în datoriile așa

---

viață, contrazice logic voința, despre care se presupune că este comună tuturor ființelor raționale, de a-și dezvolta facultățile? Cât despre ajutorul datorat celui care are mari necazuri, Kant recunoaște că specia umană nu este amenințată cu dispariția, dacă un nefericit în plus nu este salvat. Dar atunci, cum intră maxima în contradicție cu ea însăși? La drept vorbind, contradicția nu apare decât dacă agentul a considerat ipotetic că maxima sa ar deveni o lege universală, ceea ce tocmai nu a făcut.

44. Pornind de la această bănuială, se poate observa că în *Întemeierea...* sunt abordate de două ori cazul sinuciderii și cel al promisiunii mincinoase: prima dată, sub

zis faţă de celălalt, oare nu integritatea personală este cea care este pusă cu adevărat în joc? Făcând un jurământ fals, oare nu pe noi înşine ne dispreţuim de fapt[45]? Greşeala făcută faţă de celălalt, înţeles ca altul decât mine, nu putea să figureze, poate, de-a lungul primului traiect ce urca de la acţiune la maximă, şi de la maximă la criteriul care îi probează conţinutul moral. Acest lucru nu era posibil decât de-a lungul celui de-al doilea traiect complementar primului, traiect ce porneşte de la concretizare, de la aplicare în sensul puternic al cuvântului[46].

De-a lungul acestui al doilea traiect, regula este supusă unei altfel de probe, cea a circumstanţelor şi a consecinţelor. De asemenea, este propusă şi o altfel de excepţie, decât cea evocată mai sus – excepţia la regulă în beneficiul propriu. Excepţia ia aici o altă înfăţişare sau mai degrabă capătă un chip, în măsura în care alteritatea veritabilă a persoanelor face din fiecare o excepţie.

Promisiunea încetează să mai fie atunci legată doar de grija integrităţii personale, pentru a intra în câmpul de aplicare a regulii reciprocităţii, şi mai precis a Regulii de Aur, în măsura în care aceasta ia în considerare disimetria iniţială dintre agent şi pacient, împreună cu toate reacţiile de violenţă care rezultă din această disimetrie. Tratându-l pe celălalt numai

---

semnul primei formulări secundare a imperativului categoric, în care ideea analogică de *natură* serveşte drept pivot al argumentului, a doua oară pe urmele unei a doua formulări, în care accentul este pus asupra *umanităţii* ca scop în sine. Acest cuplu nu dă oare de înţeles că o considerare a celuilalt ca scop în sine nu este esenţială pentru argument? În definitiv, ideea de umanitate, ca cea de natură, tinde să atenueze, dacă nu să anuleze, alteritatea celuilalt.

45. Această afirmaţie se află în nucleul răspunsului pe care Kant i-l dă lui Benjamin Constant, în scurtul său eseu „Despre aşa-zisul drept de a minţi din altruism" (trad. fr. L. Guillermit, în *Théorie et pratique. Droit de mentir*, Paris, Vrin, 1988).

46. Ne putem întreba pe bună dreptate dacă Imm. Kant nu a fost împiedicat să ia în considerare această a doua problematică, tocmai prin faptul că transpune în domeniul practic o problematică specifică domeniului teoretic, cea a deducţiei transcendentale, şi dacă procesul de epurare, ce separă empiricul de *a priori*, nu tinde să distrugă resortul acţiunii. În acest sens, întrebarea lui Hegel despre realizarea libertăţii respectă mai bine unitatea acţiunii umane (cf. C. Taylor, „Hegel's concept of action as unity of *poiēsis* and *praxis*", în L.S. Stepelevich şi D. Lamb (ed.), *Hegel's Philosophy of Action*, Humanities Press, 1983).

ca mijloc, îl supunem deja unei prime forme de violență. În această privință, promisiunea mincinoasă este o figură a răului violenței prin folosirea limbajului, la nivelul interlocuțiunii (sau a comunicării). Această legătură între promisiune și Regula de Aur, sau regula de reciprocitate, rămâne necunoscută, dacă nu avem grijă să deosebim regula în funcție de care *trebuie* să ne ținem promisiunile, de regula *constitutivă* care distinge promisiunea de alte acte de discurs. Regula constitutivă promisiunii spune doar că: „A își ia obligația să facă X, în favoarea lui B, în circumstanțele Y". Afirmând aceasta, A face cu siguranță ceva: se obligă pe el însuși; dar respectarea promisiunii ține numai de condițiile de *satisfacere* ale promisiunii, și nu de condițiile de *succes*, fără de care promisiunea nu ar exista ca act de discurs determinat. Or, caracterizând promisiunea ca act de discurs, nu am ridicat încă problema morală, și anume motivul pentru care trebuie ținute promisiunile. A promite este un lucru. Dar a fi obligat să-ți ții promisiunile este un altul. Să numim principiu de fidelitate obligația de a-și ține promisiunile. Pornind de la el, este important să arătăm structura dialogică pe care se pot grefa conflictele între datorii, pe care le vom preciza. Această structură dialogică trebuie de altfel să fie analizată ca structură diadică sau duală, ce angajează două persoane – cea care promite și cea față de care prima se obligă – și ca structură plurală, ce angajează eventual un martor în fața căruia este luat un angajament, dar și, în spatele acestui martor, instituția limbajului ce se dorește a fi salvată, și chiar referința la un pact social în numele căruia poate domni, între membrii societății, o încredere reciprocă prelabilă oricărei promisiuni. Prin această structură plurală, principiul de fidelitate nu se distinge de regula dreptății discutată mai sus[47]. De aceea, ne vom limita aici la structura diadică în care sunt angajate două persoane.

Este ușor să trecem cu vederea această structură diadică a promisiunii; nu este sigur dacă și Kant a contribuit la acest lucru, abordând

47. Se știe în ce măsură niște instituții injuste pot perverti raporturile interpersonale. Când frica și minciuna sunt instituționalizate, chiar încrederea în cuvântul unui prieten poate fi zdruncinată. Trebuie să treci prin experiența acestor pervertiri în lanț, pentru a descoperi prin absență, cât de mult depinde încrederea reciprocă, de la cel mai profund nivel interpersonal, de ceea ce sfântul Toma numea „liniștea ordinii".

promisiunea mincinoasă drept o contradicţie internă unei maxime, prin care o persoană nu se angajează decât pe sine. O fenomenologie prescurtată a angajamentului se îndreaptă în aceeaşi direcţie[48]. Oare un angajament nu prezintă toate caracteristicile unei intenţii ferme? Oare nu am făcut noi înşine din menţinerea de sine de-a lungul timpului expresia cea mai elevată a identităţii lui *ipse*, opusă celei a lui *idem*, adică simplei permanenţe sau perseverenţei unui lucru (permanenţă care nu se regăseşte pe planul ipesităţii, decât în cea a caracterului)? Nu retractăm nimic din aceste analize. Ceea ce trebuie mai degrabă să demonstrăm este structura dialogic-diadică a menţinerii de sine, de îndată ce capătă o semnificaţie morală. Obligaţia de a *se* menţine pe sine, *ţinându-şi* promisiunile, este ameninţată de încremenirea în rigiditatea stoică a simplei *constanţe*, dacă nu este străbătută de dorinţa de a răspunde unei aşteptări, chiar unei cereri venite din partea celuilalt. Într-adevăr, celălalt este implicat încă de la primul stadiu, cel al intenţiei ferme: un angajament care nu ar implica să faci ceva pe care celălalt l-ar putea alege sau l-ar prefera, ar putea să nu fie

48. M.H. Robins, în cartea solid argumentată – *Promising, Intending and Moral Autonomy*, Cambridge University Press, 1984 – urmăreşte să deriveze forţa constrângătoare a obligaţiei de a-şi ţine promisiunile din structura monologică a intenţiei. Această structură a fost observată de-a lungul a trei stadii care marchează consolidarea progresivă a intenţiei. La nivelul cel mai de jos, intenţia *fermă* de a face ceva poate fi considerată drept o promisiune virtuală, în măsura în care ea stabileşte identitatea între doi „eu", cel care promite şi cel care va face. Un germene al obligaţiei este astfel prezent în menţinerea de sine de-a lungul timpului. Pentru a trece la stadiul următor, este suficient ca această menţinere de sine să devină, ca atare, conţinutul vizat al intenţiei, pentru ca momentul obligaţiei să prindă formă. Putem să numim *dorinţă* această intenţie de *menţinere* pe care Robins o numeşte clauză de exclusivitate: angajamentul meu este situat deasupra vicisitudinilor exterioare şi interioare. Procedând astfel, mă angajez pe mine însumi, ceea ce înseamnă deja să mă oblig. Se trece la al treilea stadiu, cel al obligaţiei în sensul puternic al cuvântului, atunci când conţinutul lucrului ce trebuie făcut conduce menţinerea de sine, în ciuda nu numai a vicisitudinilor exterioare şi interioare, ci şi a eventualelor schimbări de intenţie. O relaţie dialectică se instaurează atunci între exigenţa care provine din lucrul ce trebuie făcut şi intenţia care subscrie la acest lucru; pe de o parte, exigenţa pare că se detaşează de intenţie şi că o conduce în mod extrinsec ca un *mandat* iar, pe de altă parte, acesta din urmă nu mă obligă decât în măsura în care fac din acest lucru problema, „cauza" mea. Legătura care *mă* angajează este aceeaşi cu cea prin care *eu* mă angajez.

decât un pariu stupid. Şi dacă sunt hotărât să situez constanţa de sine mai presus de dorinţele mele intermitente, dispreţuind obstacolele şi piedicile exterioare, această constanţă, în oarecare măsură monologică, riscă să cadă în alternativa descrisă de Gabriel Marcel, în admirabila sa analiză a disponibilităţii: „Într-un anume sens, spunea el în *Être et Avoir*[49] (p. 56 şi urm.), nu pot să fiu fidel decât propriului meu angajament, adică, după cum se pare, mie însumi". Dar în acest punct apare alternativa: „În momentul în care îmi iau angajamentul, sau stabilesc arbitrar invariabilitatea trăirilor mele, ceea ce nu stă chiar în puterea mea să o fac; sau accept dinainte că am de îndeplinit, la un moment dat, un act care nu va reflecta nicicum dispoziţiile mele interioare, atunci când îl voi înfăptui. În primul caz, mă mint pe mine însumi, în cel de-al doilea, consimt dinainte să-l mint pe celălalt" (*ibid.*, p. 70). Cum am putea scăpa de acest dublu nod al constanţei de sine? Este cunoscut răspunsul lui Gabriel Marcel: „Orice angajament este un răspuns" (*ibid.*, p. 63). Faţă de celălalt vreau să fiu fidel. Acestei fidelităţi, Gabriel Marcel îi dă frumosul nume de disponibilitate[50].

Reţeaua conceptuală în care noţiunea de disponibilitate constituie unul din punctele de intersectare este foarte ramificată. Prin contrariul său, indisponibilitatea, ea se apropie de dialectica lui a fi şi a avea. Disponibilitatea este acest exod care deschide menţinerea de sine spre structura dialogică instituită prin Regula de aur. Aceasta, ca regulă de reciprocitate stabilită într-o situaţie iniţială disimetrică, îl situează pe celălalt în poziţia unuia în faţă căruia mă oblig, care contează pe mine şi face din menţinerea de sine un răspuns la această aşteptare. Pentru a nu dezamăgi această aşteptare, pentru a nu o trăda, eu fac în mare măsură din menţinerea primei mele intenţii tema unei intenţii redublate: intenţia de a nu-mi schimba intenţia. În formele de promisiune sancţionate prin lege – jurământul, contractul etc – aşteptarea celuilalt care se bazează pe mine, devine, de partea sa, un drept de a pretinde. Am intrat astfel în sfera normelor juridice în care raportarea normei la solicitudine este ca anulată, ştearsă. Trebuie să ne reîntoarcem de la aceste forme de promisiune

49. G. Marcel, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935.

50. P. Ricœur, „Entre éthique et ontologie, la disponiblité", *Actes du Colloque Gabriel Marcel (1988)*, Paris, Biblioteca Naţională, 1989.

ratificate de tribunale la cele în care legătura dintre momentul normativ şi vizarea etică poate fi încă sesizată: „de la tine, îmi spune celălalt, aştept să îţi ţii cuvântul dat"; iar ţie, eu îţi răspund: „poţi să contezi pe mine". Acest *a conta pe* reuneşte menţinerea de sine, în conţinutul său moral, cu principiul reciprocităţii fondat pe solicitudine. Principiul fidelităţii faţă de cuvântul dat nu face astfel decât să aplice regula reciprocităţii la clasa de acţiuni în care limbajul însuşi este angajat ca instituţie care conduce toate formele comunităţii. A nu-şi ţine promisiunea înseamnă să trădezi în acelaşi timp aşteptarea celuilalt şi instituţia care mediază încrederea reciprocă a subiecţilor ce recurg la limbaj.

Această analiză sumară a promisiunii accentuează cezura ascunsă cu atâta grijă de Kant între respectul faţă de regulă şi cel faţă de persoane. Această cezură, care va deveni o ruptură în cazul conflictelor pe care le vom evoca, nu putea fără îndoială să apară pe traiectul subsumării acţiunii la maximă şi a maximei la regulă. În schimb, ruptura nu poate să nu atragă atenţia atunci când facem cale întoarsă de la maximă, ratificată de regulă, la situaţiile concrete. Posibilitatea acestor conflicte este într-adevăr înscrisă în structura de reciprocitate a promisiunii. Dacă fidelitatea constă în faptul de a răspunde aşteptării celuilalt care se bazează pe mine, tocmai această aşteptare trebuie să constituie pentru mine măsura aplicării regulii. Se conturează astfel un alt tip de excepţie, alta decât cea în beneficiul meu, şi anume excepţia în favoarea altuia. Înţelepciunea practică constă în inventarea unui mod de comportament care să satisfacă cel mai mult excepţia cerută de solicitudine, trădând cât mai puţin posibil regula. Ne vom opri asupra a două exemple, din care unul se referă la „sfârşitul vieţii", iar celălalt la „începutul vieţii". Primul exemplu este bine cunoscut sub numele, devenit banal, de adevăr datorat celor aflaţi pe patul de moarte. O falie pare într-adevăr să se deschidă între două atitudini extreme. Fie se rosteşte adevărul, fără să se ţină cont de capacitatea muribundului de a îl înţelege, din respectul pur al legii care se presupune că nu tolerează nicio excepţie; fie se minte cu bună ştiinţă, de teamă, pare-se, de a nu slăbi forţa bolnavului de a lupta cu moartea şi de a nu transforma în tortură agonia unei fiinţe iubite. În acest caz, înţelepciunea practică constă în găsirea comportamentului just, adecvat fiecărui caz. Dar ea nu ajunge totuşi în sfera arbitrarului. În aceste cazuri ambigue, înţelepciunea practică are o

nevoie puternică de a medita asupra raportului între fericire și suferință. „Nu există etică fără ideea unei vieți fericite, amintește Peter Kemp în mod oportun în *Éthique et Médecine*[51]. Ne rămâne totuși să stabilim rolul fericirii în etică". Or Kant, incluzând – în *Critica rațiunii practice* (Teorema III, notă și consecință) – toate formele de afectivitate sub un singur nume, cel al facultății inferioare a dorinței, a închis calea unei cercetări diferențiate care ar descompune termenul echivoc de fericire în desfătarea cu bunuri materiale și ceea ce Peter Kemp desemnează drept „o practică comună de a da și a primi între persoane libere" (p. 64). Astfel înțeleasă, fericirea „nu mai intră în contradicție absolută cu suferința" (p. 67)[52]. Din lipsa unei meditații asupra raportului între suferință și fericire, grija ca bolnavii „să nu sufere" nicidecum la sfârșitul vieții lor ajunge să facă o regulă din datoria de a-i minți pe muribunzi. Niciodată înțelepciunea practică nu ar putea să consimtă la transformarea în regulă a excepției de la regulă. Și cu atât mai puțin ar trebui legiferat într-un domeniu în care responsabilitatea alegerilor sfâșietoare nu poate fi ușurată de lege. În astfel de cazuri, ar trebui, poate, să existe compasiune pentru niște ființe prea slabe moral și fizic ca să mai poată înțelege adevărul. În alte cazuri asemănătoare, trebuie știută măsura în care poate fi comunicat acest adevăr: un lucru este să spui numele bolii, altul să îi dezvălui gravitatea și slabele șanse de supraviețuire și altul să prezinți adevărul clinic ca o condamnare la moarte. Dar sunt și situații, mai numeroase decât credem, în care comunicarea adevărului poate deveni șansa unei comuniuni care presupune un a da și un a primi, sub semnul morții acceptate[53].

Într-un spirit asemănător, putem aborda problema respectului persoanei aflate „la începutul vieții". Este adevărat că problema prezintă un grad suplimentar de complexitate, având în vedere considerațiile

51. P. Kemp, *Éthique et Médécine*, *op. cit.*, p. 63.

52. În aceeași lucrare a lui Peter Kemp, putem citi: „fericirea, suferința și angoasa în fața morții" (*ibid.*, p. 63 *sq.*). Aflăm aici că pregătirea de sine pentru bătrânețe, ca și respectarea bătrâneții altora, nu sunt străine de o folosire adecvată a solicitudinii, atunci când ea se mișcă în acest interval restrâns în care acceptăm că nu există etică fără fericire, și respingem că fericirea exclude suferința.

53. Problema agresivității terapeutice și cea a eutanasiei pasive, chiar active ar trebui abordate în același spirit.

ontologice pe care le ridică „începutul vieţii" şi pe care nu le punea „sfârşitul vieţii". Fiind vorba de embrion, apoi de fătusul uman, nu avem cum să nu ne întrebăm ce fel de fiinţe sunt, dacă nu sunt nici lucruri, nici persoane. Într-un sens, poziţia kantiană privind persoana nu era lipsită de orice implicaţie ontologică, după cum era amintit mai sus în celebra formula: natura raţională *există* ca scop în sine. Prin contrast, lucrul ce putea fi mânuit primea un mod de existenţă opus, definit chiar prin capacitatea de a fi mânuit. În plus – iar această remarcă îşi va dovedi ulterior toată importanţa –, în această opoziţie bipolară între persoană şi lucru, distincţia între modurile de a fi era inseparabilă de practică, adică de modul de a considera persoanele şi lucrurile. „Începutul vieţii" ridică însă o nouă problemă care apare în altă parte: pornind de la embrionul şi fătusul uman, poate fi pus sub semnul întrebării tocmai caracterul dihotomic al acestor consideraţii etico-ontologice. Pentru a complica lucrurile, să spunem că nu numai embrionul uman în uterul matern, ci şi embrionul separat, conceput în eprubetă, pus la congelator şi disponibil cercetării ştiinţifice, ridică întrebările cele mai dificile. După cum scrie Anne Fagot[54]: „Apare un conflict între principiul respectului datorat fiinţei umane şi instrumentalizarea acestei fiinţe în stadiul embrionar sau fetal – doar dacă nu cumva un embrion uman nu este o *persoană* umană?"

Pentru a determina mai bine punctul de inserţie a înţelepciunii practice, trebuie să-i ascultăm pe susţinătorii tezelor opuse. Potrivit adepţilor unui criteriu *biologic* al prezenţei sau al absenţei unei persoane umane, persoana şi viaţa sunt indisociabile, în măsura în care aceasta din urmă o susţine pe cealaltă: or, conform argumentului, patrimoniul genetic sau genomul care marchează individualitatea biologică este constituit încă de la concepţie[55]. Sub forma cea mai moderată a tezei numite biologice, con-

54. Anne Fagot şi Geneviève Delaisi, „Les droits de l'embryon [Drepturile embrionului]", *Revue de métaphysique et de morale*, 1987, nr. 3, p. 361-387.

55. De fapt, în discuţia contemporană, argumentul biologic serveşte drept garanţie ştiinţifică pentru o concepţie ontologică de tip substanţialist, ea însăşi legată de consideraţii teologice ce privesc statutul de creatură a fiinţei umane; aceste consideraţii provin în mare parte din vechea dezbatere referitoare la momentul în care fiinţa umană este pătrunsă de sufletul spiritual. La aceasta se mai adaugă şi teama că o controlare a fenomenelor ce ţin de viaţă şi de moarte ar institui un raport de putere absolută asupra

secința etică este următoarea: „dreptul la viață" al embrionului este un drept la o „șansă de viață"; în caz de îndoială, nu trebuie asumat riscul unui omicid. Această noțiune de risc, să recunoaștem, aduce argumentul „biologic" în sfera înțelepciunii practice, după cum vom afirma mai târziu. Și astfel trebuie el înțeles, atunci când ajunge la concluzia interzicerii oricărei practici care nu slujește scopurilor prezumate ale embrionului și fetusului, acelea de a trăi și de a se dezvolta. Ne putem totuși întreba dacă înțelepciunea practică, fără să piardă complet din vedere criteriul biologic, nu trebuie să ia în considerare fenomenele de prag și de stadiu care pun în discuție alternativa simplă a persoanei și a lucrului. Numai ontologia substanțialistă care dublează argumentul ontologic împiedică evoluția unei ontologii a dezvoltării ce poate plasa judecata de prudență într-un domeniu tipic „intermediar". Distincția pe care o propunem de-a lungul acestor studii între identitatea ca fapt-de-a-fi-același și identitatea-ipseitate ar trebui să ne permită, dacă nu să ignorăm argumentul biologic, cel puțin să îl disociem de ontologia substanțialistă subiacentă.

Teza opusă antrenează remarci comparabile: dacă legăm ideea de demnitate doar de capacitățile pe deplin dezvoltate, precum autonomia voinței, numai indivizii adulți, cultivați, „luminați", sunt persoane. Riguros vorbind, „pe ființele care nu au capacitatea de autonomie 'minimală', comunitatea persoanelor poate hotărî să le protejeze (așa cum am proteja natura) și nu să le respecte (așa cum am respecta autonomia persoanelor)" (A. Fagot, *ibid.*, p. 372). Nu vedem însă cum teza pur morală a respectului poate fi înțeleasă în discuția de față, dacă nu e însoțită și ea de o ontologie minimă a dezvoltării, care adaugă ideii de capacitatate, ce ține de o logică a totului sau a nimicului, pe cea de aptitudine care admite grade de actualizare[56].

---

omului, prin care tehnica ar transgresa domeniul său de control legitim. Același argument, notează A. Fagot, îmbracă și o formă teologică: doar Dumnezeu este stăpânul vieții. În acest sens, criteriul biologic funcționează rareori singur. Noi îl abordăm separat, doar pentru nevoile propriei noastre investigații: „în spatele rigidității principiilor stabilite, există o viziune tragică asupra vieții morale: când omul înlocuiește deciziile naturii cu cele proprii, nu poate decât să înfăptuiască răul" (*ibid.*, p. 370).

56. Evocând punctul de vedere pragmatic, în special cel britanic, conform căruia întrebarea despre modul de considerare a embrionului ar trebui eliberată de orice criteriu

Îmi voi permite să sugerez că ontologia progresivă dorită nu este poate mai autonomă faţă de etică decât de criteriile persoanei şi ale lucrului la Kant. Desigur, identificarea pragurilor şi a gradelor care jalonează apariţia proprietăţilor fiinţei personale ţine doar de ştiinţă. Dar conţinutul ontologic atribuit predicatului „potenţial", în expresia „persoană umană potenţială" nu poate fi separat de modul de a „considera" fiinţele corespunzătoare acestor stadii diferite. Se pare că modul de a fi şi modul de a considera trebuie să se determine în acelaşi timp în formarea judecăţilor de prudenţă suscitate de fiecare avans al puterii pe care tehnica îl conferă astăzi omului asupra începutului vieţii. Încă o dată, dacă ştiinţa este singura abilitată să descrie pragurile de dezvoltare, aprecierea drepturilor şi a datoriilor ce corespund acestora ţine de o adevărată invenţie morală care va stabili, conform unei progresii comparabile cu cea a pragurilor biologice, drepturile calitativ diferite: dreptul de a nu suferi, dreptul la protecţie (această noţiune având ea însăşi grade de „putere" sau de „insistenţă"), dreptul la respect, de îndată ce ceva asemănător unei relaţii chiar asimetrice de schimb de semne preverbale se schiţează între fătus şi mamă. Tocmai acest du-te-vino între descrierea pragurilor şi aprecierea drepturilor şi datoriilor, în zona intermediară între lucru şi persoană, este cel care justifică situarea *bio-eticii* în zona judecăţii de prudenţă. Într-adevăr, aprecierea diferenţiată şi progresivă a drepturilor embrionului, apoi a fătusului, oricât de informată ar fi de ştiinţa dezvoltării, cu rădăcini eventual într-o ontologie a dezvoltării, nu poate să nu includă estimări marcate de acelaşi stil de tradiţionalitate, precum moştenirile culturale, smulse din somnul lor dogmatic şi deschise inovaţiei. În acest joc complex între ştiinţă şi înţelepciune, presiunea riscurilor la care expunem generaţiile viitoare nu poate să nu tempereze îndrăznelile pe care le încurajează performanţele tehnice. Teama de ce e mai rău, după cum o afirmă cu putere Hans Jonas în al

ontologic, A. Fagot observă: „Din punctul nostru de vedere, se caută acum, sub pretextul pragmatismului, o etică bazată pe o ontologie *progresivă*, în acord cu intuiţia simplă şi comună că fiinţa embrionară este o fiinţă în curs de dezvoltare şi că obligaţiile noastre morale nu ar putea fi aceleaşi în ceea ce priveşte o celulă vie, un fătus de cinci luni şi un copil de cinci ani" (*ibid.*, p. 377). Ne întâlnim astfel cu noţiunea de „persoană umană *potenţială*" invocată de comitetul consultativ de etică din Franţa şi de alte comisii de experţi din lume.

său „principiu responsabilitate"[57] este o componentă necesară a tuturor formelor de responsabilitate pe termen lung cerute de epoca tehnică. În acest sens, reticența, de exemplu în materie de manipulare a embrionilor în surplus, nu se explică doar prin caracterul absolut al „dreptului la viață" pe care îl au embrionii umani. Ea este parte integrantă din această înțelepciune practică cerută de situațiile conflictuale ce rezultă din respectul însuși, într-un domeniu în care dihotomia între persoană și lucru este sortită eșecului.

Înrudirea între partea de înțelepciune practică inclusă în bioetică și cea pe care am identificat-o mai ușor în sfera promisiunii și în cazurile de conștiință pe care le ridică sfârșitul vieții reiese din prezența acelorași trei trăsături în diferitele cazuri analizate. În primul rând, este prudent să ne asigurăm că pozițiile adverse invocă același principiu al respectului și nu diferă decât în privința câmpului său de aplicare, în special în zona intermediară între lucrul și persoana matură din punct de vedere moral. În al doilea rând, căutarea „medietății" – a lui *mesotēs* aristotelician – pare să fie un sfat bun, fără să aibă însă valoarea de principiu universal; astfel, pentru a determina perioada de gestație în timpul căreia avortul nu constituie o crimă, este necesar un simț moral foarte dezvoltat. Cu această ocazie, este bine să amintim că „medietatea" poate fi și altceva decât un compromis laș, și anume „o extremă"[58]. În mod general, deciziile morale cele mai grave constau în trasarea unei linii de separație între ce este permis și ce este interzis în zonele ele însele „de mijloc", rezistând dihotomiilor prea familiare. A treia trăsătură a înțelepciunii practice comună tuturor exemplelor noastre: judecata morală în situație are un caracter cu atât mai puțin arbitrar cu cât cel care decide – din poziția sau nu de legislator – a cerut sfatul bărbaților și femeilor reputați a fi cei mai competenți și mai înțelepți. Convingerea care pecetluiește decizia

57. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, Insel Verlag, 1980.

58. „De aceea, prin esența ei și prin conceptul care o definește, virtutea este o medietate; în raport însă cu binele suprem și cu perfecțiunea, ea reprezintă punctul cel mai înalt", (*Etica Nicomahică*, II, 6, 1107 a 6-7, *op. cit.*, p. 55. Acest remarcabil text al lui Aristotel este evocat de Peter Kemp la sfârșitul conferinței sale, „Éthique et technique: bio-éthique", susținută la Parlamentul European din Strasbourg, pe 4 noiembrie 1988.

beneficiază atunci de caracterul plural al dezbaterii. *Phronimos* nu este obligatoriu un singur om[59].

În concluzie, putem să afirmăm că respectul trimite – în cazurile în care este el însuşi sursă de conflict, în special în situaţiile inedite generate de puterea pe care tehnica i-o dă omului asupra fenomenelor vieţii – la solicitudinea preocupată de alteritatea persoanelor, inclusiv cea a „persoanelor potenţiale". Dar nu este vorba de solicitudinea oarecum „naivă" din al şaptelea studiu al nostru, ci de o solicitudine „critică", ce a traversat dubla probă a condiţiilor morale ale respectului şi a conflictelor suscitate de acesta din urmă. Această *solicitudine critică* este forma pe care o ia înţelepciunea practică în domeniul relaţiilor interpersonale.

3. *Autonomie şi conflict*

Parcursul nostru în răspăr ne conduce din nou la temelia bastionului moralei, în sensul kantian al termenului: afirmarea autonomiei, a autolegislării, ca meta-criteriu al moralităţii. Teza noastră – conform căreia moralitatea însăşi, prin conflictele pe care le suscită pe baza propriilor presupoziţii, trimite la afirmarea etică cea mai originară – îşi găseşte aici ultimul său punct de aplicare; ea se sprijină pe nişte argumente particulare care au fost de mai multe ori atinse sau chiar anticipate în cele două secţiuni precedente şi pe care este necesar acum să le explicăm. În diferite moduri, aceste argumente converg spre o confruntare între *pretenţia universalistă* legată de regulile ce invocă principiul moralităţii, pe de o parte, şi recunoaşterea valorilor pozitive aferente *contextelor istorice şi comunitare* de realizare a aceloraşi reguli, pe de alta. Teza mea este aici următoarea: nu ar fi loc pentru un tragic al acţiunii, dacă teza universalistă şi teza contextualistă nu ar trebui să fie menţinute fiecare într-o poziţie care rămâne să fie determinată, şi dacă medierea practică, ce ar putea să depăşească

59. Citäm în continuare: „Virtutea este, aşadar, o dispoziţie de a acţiona dobândită în mod voluntar, constând în măsura justă în raport cu noi, determinată de raţiune, şi anume în felul în care o determină posesorul înţelepciunii practice [*phronimos*]", *Etica Nicomahică*, II, 6, 1106 b 36, *op. cit.*, p. 55 (trad. mod.).

antinomia, nu ar fi dată în sarcina înțelepciunii practice a judecății morale în situație.

Pentru a da mai multă forță argumentului, trebuie să recurgem, din punctul meu de vedere, la o revizuire extinsă a formalismului kantian, dar nu cu scopul de a-l respinge, ci de a scoate la iveală pretenția universalistă care îi constituie nucleul și de a întări astfel antagonismul cu care se va încheia analiza noastră a ipseității morale.

Această revizuire se va desfășura în trei etape. În prima, trebuie pusă în discuție prioritatea pe care Kant o acordă principiului autonomiei față de respectul dat pluralității persoanelor și principiului dreptății ce funcționează la nivelul instituțiilor. În studiul precedent, am admis în calitate de ipoteză de lucru presupoziția neformulată conform căreia sinele autonom poate și trebuie să fie ferit de influența oricărei teze egologice. Or, toată discuția precedentă – aici se găsește poate avantajul major al demersului în răspăr al studiului de față – tinde să sugereze că acest statut non-egologic, non-monologic, și, dacă putem spune așa, pre-dialogic al sinelui autonom nu poate fi salvat decât la capătul unui demers regresiv ce pleacă de la ideea de dreptate, traversează principiul respectului datorat persoanelor în pluralitatea și în alteritatea lor, pentru a atinge *in fine* principiul care spune *în ce calitate* categoria celor mai defavorizați trebuie luată ca termen de referință al oricărei distribuții juste și *în ce calitate* receptorul acțiunii mele – victima sa potențială – trebuie respectat prin raportare la agentul care sunt eu. Nu există nicio îndoială că această lectură în răspăr, care plasează autonomia la sfârșitul și nu la începutul reflecției morale, răstoarnă ordinea metodică preconizată în *Întemeierea...*: de la „formă" (unitate), la „materie" (pluralitate) și la „determinarea completă" (totalitate)[60]. Or, tocmai sensul autonomiei este afectat de această răsturnare a ordinii care o situează la finalul parcursului. O abordare a autonomiei prin intermediul regulii dreptății la nivelul instituțiilor și a regulii reciprocității la nivel interpersonal permite într-adevăr dezvoltarea aporiilor lăsate în suspans la capătul expunerii noastre a principiului kantian al moralității. Trei „locuri" aporetice fuseseră astfel schițate, în negativ, prin

60. Folosim aici termenul „metodic" cu sensul pe care i-l acordă Kant în a doua parte a *Întemeierii...*, ([IV, 436]).

afirmarea puternică a principiului autonomiei. A fost vorba, mai întâi, în contextul discuţiei despre „faptul raţiunii", de recunoaşterea unei anumite receptivităţi în baza căreia libertatea este afectată de chiar legea pe care şi-o dă, ca şi când auto-poziţionarea nu ar putea fi gândită fără auto-afectare; în continuare, a mai fost vorba de o afectare diferită, legată de respectul înţeles ca mobil, în virtutea căruia raţiunea unei fiinţe finite, afectându-şi propria sensibilitate, se transformă în raţiune afectată, conform modurilor contrare ale umilirii şi ale exaltării; în sfârşit, a fost vorba de această afectare *radicală*, radicală precum răul radical, în urma căreia arbitrul este dintotdeauna supus „înclinaţiei" spre rău, care, fără să distrugă predispoziţia noastră spre bine, afectează *capacitatea* noastră de a acţiona din datorie.

În ce mod abordarea în răspăr a autonomiei pe care o exersăm aici ne permite oare să împăcăm ideea de autonomie cu aceste mărci ale receptivităţii, ale pasivităţii şi chiar neputinţei? Prin faptul că o autonomie solidară cu regula dreptăţii şi cu regula reciprocităţii nu poate să mai fie o autonomie *autosuficientă*. Dependenţa potrivit „exteriorităţii", legată de condiţia dialogică a autonomiei, preia oarecum în sarcina ei dependenţa potrivit „interiorităţii" pe care au dezvăluit-o aceste trei aporii.

Din această reinterpretare a principiului autorităţii rezultă necesitatea de a reelabora opoziţia între autonomie şi heteronomie. De acum înainte, trebuie să deosebim între două idei diferite. Prima, cea pe care Kant o are în vedere când vorbeşte de heteronomie, nu se distinge de starea de „minoritate" pe care o denunţă pamfletul *Ce este Luminarea?* Această stare de minoritate constă în faptul de a se lăsa pus sub tutela celuilalt, astfel încât judecata proprie să depindă de judecata celuilalt; în contrast cu această stare, autonomia capătă un sens puternic, cel de responsabilitate a propriei judecăţi. Or, Kant nu a ţinut cont de faptul că această asumare a responsabilităţii este solidară cu regula de reciprocitate a dreptăţii care o situează în acelaşi spaţiu de pluralitate în care domneşte chiar starea de minoritate (prin aceasta, autonomia este atât un principiu politic, cât şi unul moral; ea este un principiu politic pe care Kant l-a moralizat). Autonomia pare astfel a fi tributară heteronomiei, dar într-un sens diferit al lui celălalt: acest celălalt al libertăţii sub înfăţişarea legii pe care şi-o dă totuşi libertatea, celălalt al sentimentului sub înfăţişarea respectului, celălalt al răului sub înfăţişarea înclinaţiei spre rău. La rândul său, această

triplă alteritate, interioară sinelui, întâlnește alteritatea cu adevărat dialogică ce face ca autonomia să fie parte integrantă și dependentă de regula dreptății și de regula reciprocității. Însăși ideea de celălalt se divizează în două direcții opuse, în corelație cu cele două înfățișări ale stăpânului: una, de dominator, ce se raportează la sclav, cealaltă, de magistru în justiție, ce se raportează la discipol. „Heteronomia" acestuia din urmă trebuie integrată în cadrul autonomiei, dar nu pentru a o diminua, ci pentru a întări îndemnul lui Kant din *Ce este Luminarea: Sapere aude!*. Îndrăznește să afli, să apreciezi, să simți prin tine însuți!

În a doua etapă, trebuie repusă în discuție folosirea *restrictivă* pe care Kant a aplicat-o *criteriului universalizării*, față de care principiul autonomiei joacă rolul de meta-criteriu (pentru a împrumuta terminologia lui Otfried Höffe). Această folosire este restrictivă în sensul că, în experiența de gândire propusă cu ocazia faimoaselor „exemple", o maximă este considerată non-morală dacă, ridicată prin ipoteză la rangul de regulă universală, se dovedește a fi sursa unei contradicții interne. Maxima, spune Kant, se anulează atunci pe sine.

Această reducere a probei universalizării la o non-contradicție oferă o idee foarte săracă despre *coerența* pe care o poate pretinde un sistem de morală; de îndată ce încercăm să *derivăm* din principiul cel mai înalt al moralității – de exemplu, din al doilea imperativ categoric – o pluralitate de datorii, problema nu mai este dacă o maximă, luată separat, se contrazice sau nu, ci dacă derivarea exprimă o anumită productivitate a gândirii, păstrând în același timp coerența ansamblului de reguli. Prin problema pe care o formulăm aici, nu ne rătăcim într-o discuție academică, căci conflictele cele mai însemnate pe care le trezește pretenția la universaliatate a moralei apar în legătură cu datoriile așa-zis derivate care rămân în același timp prinse într-o carapace contextuală a unei culturi istorice. Este deci necesar să avem o idee clară despre importanța și limita coerenței sistemelor de morală[61].

61. Problema apare chiar în interiorul kantianismului, de îndată ce nu se mai limitează la analiza separată a „exemplelor", ci are în vedere modul lor de derivare. Acesta este schițat încă din *Întemeierea...*, și abordat în mod explicit în *Metafizica moravurilor*. De fapt, s-a acordat puțină atenție modelului de coerență pus în joc în „Teoria virtuții",

O concepție mai constructivă a coerenței este propusă prin *raționamentul juridic*. La autorii de limbă engleză, fie că sunt filosofi ai dreptului sau ai moralei, supleţea și inventivitatea care fac posibilă *common law* sunt mereu prezente[62].

Să luăm cazul în care o plângere, de exemplu o cerere de despăgubire ce are ca temei dreptul legal la viață privată (*privacy*) n-a făcut obiectul niciunei decizii juridice anterioare. În acest caz și în toate cazurile asemănătoare – numite *hard cases* – judecătorul va analiza precedentele care par a fi, într-un mod sau în altul, cele mai pertinente; fără să vadă în acestea exemplificarea instituțiilor morale comparabile cu evidențele factuale, el le va considera ca niște instanțe specifice ale unui principiu care rămâne să fie construit și care va cuprinde precedentele și cazurile noi, în numele responsabilității judecătorului față de coerența care a prevalat până atunci. Putem deja vedea cum apare ideea unui conflict între convingerile raționale investite, pe de o parte, în precedente și, pe de cealaltă parte, în cazurile noi. Judecătorul poate, de exemplu, să gândească că e nedrept să pedepsească o tentativă de omor, la fel de sever ca un omor realmente comis și totuși, îi

---

subliniindu-se mai degrabă aspectul său plictisitor, banal sau învechit. Este adevărat că dubla separație între datorii restrânse și datorii extinse, și între datorii față de sine însuși și cele față de altul, reprezintă mai degrabă o clasificare decât o derivare, ceea ce restrânge considerabil interesul pe care-l poate trezi tratatul. Totuși, trebuie să acordăm atenție derivării veritabile care rezultă din uniunea dintre scop și datorie. În „Teoria virtuții", totul se bazează pe ideea unui scop care este o datorie: „Un scop care este, în același timp, o datorie, poate fi numit datorie a virtuții" (Kant, *Metafizica moravurilor*, partea a doua, „Teoria virtuții", [383], p. 211). Pluralitatea datoriilor are astfel ca sursă pe cea a scopurilor ce ar putea fi derivate de la persoana ca scop în sine: „Aceste scopuri sunt propria perfecțiune și fericirea celuilalt" ([385], p. 214). Aici conceptul moral de scop în sine, aplicabil unei singure persoane, este articulat pe baza conceptelor teleologice deja evocate mai sus, furnizate de *Critica facultății de judecare*. Din pluralitatea conceptelor teleologice rezultă cea a datoriilor: „De aceea există numai o singură îndatorire a virtuții, dar mai multe datorii ale virtuții: pentru că sunt date mai multe obiecte care sunt un scop pentru noi, iar a le avea este pentru noi o datorie" ([410], p. 237). Nu se poate spune că formalismul lasă morala golită de conținut. Problema este dacă multiplicitatea datoriilor se constituie într-un sistem: acesta este punctul de plecare al discuției moderne despre coerența unui sistem moral.

62. Cf. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1977, cap. IV, VI și VII.

este greu să pună de acord această poziție cu sentimentul său, nu mai puțin rațional, că vina acuzatului rezidă mai degrabă în intenție, decât în acțiunea considerată ca ceva care doar se întâmplă. Presupoziția este că orice concepție a dreptății pretinde o coerență care nu trebuie numai păstrată, ci și construită. Înrudirea acestei presupoziții cu criteriul kantian al universalizării nu poate fi pusă sub semnul îndoielii, dar criteriul „constructiv" al punerii sale în aplicare este foarte diferit de uzajul kantian canonic: un concept juridic este mai întâi derivat dintr-un grup de cazuri înrudite, apoi este aplicat la cazuri noi, până ce un caz neîncadrabil apare ca un factor de ruptură care cere elaborarea unui nou concept[63].

Dar oare coerența unui sistem moral poate să fie cea a unui sistem juridic? Diferențele sunt importante. Mai întâi, noțiunea de „precedente" are un sens foarte precis în domeniul juridic, în măsura în care este vorba despre verdicte pronunțate de curțile de justiție și având forța unei legi, atât timp cât n-au fost amendate sau abrogate; apoi, acestea sunt instanțe publice care au autoritate de a elabora o nouă coerență cerută de cazurile noi; în sfârșit și mai ales, responsabilitatea judecătorului pentru coerență exprimă convingerea, comună societății avute în vedere, că pentru o guvernare a oamenilor, coerența are o importanță deosebită. Din aceste caracteristici specifice sistemelor juridice reiese faptul că ele nu acoperă decât această zonă a raporturilor de interacțiune în care conflictele pot fi rezolvate prin verdictul tribunalelor. De aceea, problema, în întregul ei, este dacă un sistem moral, care nu are suportul instituției juridice, poate ajunge la o coerență proprie. Astfel, și coerența sistemelor juridice trimite la cea a sistemului moral, în măsura în care ne putem întreba dacă „punctul de vedere public", care este cel al judecătorului, potrivit lui Dworkin, are el însuși un fundament moral.

În această privință, încercarea cea mai notabilă este cea a lui Alan Donagan în *The Theory of Morality*. Acesta a repus în funcțiune proiectul

63. Alan Donagan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, 1977, dezvoltă un argument înrudit cu cel al lui Dworkin, care se bazează, la rândul său, pe lucrările marelui jurist Edward H. Levi, care caracterizează mișcarea de du-te-vino între nivelul conceptului elaborat și cel al precedentelor și cazurilor neîncadrabile ca *circular motion* (citat de Donagan, *op. cit.*, p. 68).

kantian de derivare a unei pluralităţi de datorii, plecând de la imperativul respectului datorat persoanelor ca fiinţe raţionale, ţinând cont de resursele constructiviste ale modelului juridic, dar subordonând, ca şi Kant, legalitatea moralităţii. Din reconstrucţia lui Donagan, voi reţine rolul pe care îl atribuie „premiselor adiţionale" sau „specificative", datorită rolului pe care îl vor juca în discuţia obiecţiilor pe care *contextualismul* le opune universalismului moral. Aceste premise au ca funcţie mai întâi delimitarea, apoi corectarea, chiar extinderea, clasei acţiunilor la care se aplică imperativul formal. Dacă derivarea a fost corect făcută, trebuie să putem afirma: „nicio astfel de acţiune, luată ca atare, nu e lipsită de respectul datorat oricărei fiinţe umane ca fiinţă raţională" (Donagan, *op. cit.*, p. 67). Sarcina filosofiei morale constă aici în redefinirea claselor de acţiune, astfel încât conţinutul regulii să fie adecvat cu forma principiului. Cazul de legitimă apărare constituie un exemplu cu greu contestabil: regula, conform căreia este permis să ucizi, dacă eşti în pericol de moarte sau dacă nu există alt mijloc de a proteja pe cineva în pericol de moarte, limitează domeniul de aplicare a interdicţiei de a ucide la clasa crimei şi a asasinatului. Excepţia legată de imperativul „Să nu ucizi!" este astfel încadrată sub regula precizată de premisa specificativă.

Putem să fim de acord cu Donagan că stimularea continuă a reconstrucţiei sistemului moral cel mai îndreptăţit să emită o pretenţie la universalitate este o sarcină legitimă a filosofiei morale[64]. Coerenţa unui astfel de sistem înseamnă trei lucruri: mai întâi, că formalismul nu implică vacuitatea: putem deriva o pluralitate de datorii plecând doar de la imperativul care cere respectarea tuturor persoanelor ca fiinţe raţionale[65]; apoi, că aceste datorii, deşi nu derivă unele din altele, nu generează situaţii în care, pentru a te supune uneia, trebuie să nu te supui celeilalte, de exemplu, să minţi, ca să nu ucizi şi să ucizi, ca să nu minţi[66]; în sfârşit, că regulile de

64. Timp de secole, aceasta a fost sarcina cazuisticii, pe care o putem considera ca paralela pe plan moral a jurisprudenţei pe plan legal.

65. După cum am văzut, Kant face acest lucru bazându-se pe pluralitatea scopurilor legitimate prin judecata reflexivă, în spiritul *Criticii facultăţii de judecare*.

66. În acest sens precis, un conflict între datorii este de neconceput, *dacă* regula avută în vedere este într-adevăr o datorie, adică dacă ea este corect derivată din principiu. Donagan (*The Theory of Morality*, *op. cit.*, p. 143 şi urm.) aminteşte că sfântul Toma

derivare trebuie să fie astfel încât conținuturile să se găsească în acord cu regula imediat superioară[67].

În acest punct, diferența între sistemul moral și sistemul juridic este întărită. Pe de o parte, în locul precedentelor care au căpătat deja un statut juridic, avem de-a face de cele mai multe ori, la nivel moral, cu „premise specificative" neexprimate, și cel mai adesea restrictive, care marchează amestecul relațiilor de dominare și de violență, ele însele instituționalizate, în centrul convingerilor morale considerate a fi cele mai apropiate de Regula de Aur. Prin urmare, în afară de procedurile de interpretare constructivă apropiate de raționamentul legal, filosofia morală trebuie să includă o critică acerbă a prejudecăților și a reziduurilor ideologice în cadrul reconstrucției premiselor specificative ce ar putea asigura coerența fragilă a sistemului moral. În acest punct, raționalismul se întâlnește în mod neașteptat cu înțelepciunea tragică: îngustimea care afectează viziunea „forțelor spirituale" pe care cei doi protagoniști din *Antigona* de

---

respingea posibilitatea unei perplexități *simpliciter* (corespunzătoare cazului în care, pentru a scăpa de o acțiune rea, ar trebui să comitem o alta la fel de rea) și nu admitea decât perplexitatea *secundum quid*, legată de acțiunile meritorii ce au drept condiție o greșeală prealabilă. Kant susține același lucru: „Un conflict al datoriilor ar fi raportul acestora, în urma căruia una o suprimă pe cealaltă (în întregime sau parțial). – Întrucât datoria și obligativitatea, în genere, sunt concepte care exprimă necesitatea practică obiectivă a anumitor acțiuni, și cum două reguli care se opun nu pot fi necesare în același timp, ci în timp ce conform uneia dintre ele a acționa înseamnă o datorie, conform oponentei, a acționa nu este o datorie, ci chiar contrar datoriei: astfel, o coliziune a datoriilor și a obligativităților nu poate fi gândită nicicum (*obligationes non colliduntur*)" (*Metafizica moravurilor*, prima parte, „*Teoria dreptului*", Introducere generală, [224], *op. cit.*, p. 61-62). După cum vedem, argumentul la Kant este atât logic, cât și moral: „două reguli care se opun nu pot fi necesare în același timp... ".

67. Expresia „*unformalized analytical reasoning*" revendicată de Donagan (*op. cit.*, p. 72) pentru a salva legătura dintre raționamentul moral și cel legal, subliniind în același timp specificitatea primului desemnează atât o problemă ce trebuie rezolvată, cât și o soluție absolut convingătoare. Autorul recunoaște că aici nu poate fi vorba de o dovadă formală, din moment ce un sistem de datorii nu poate să ajungă la rigoarea unui sistem axiomatic. De aceea, imposibilitatea contradicției între datorii multiple ce exclud excepția nu poate fi formal dovedită; se poate spune doar că toate contra-exemplele sunt refutabile, când sistemul moral a fost construit cu rigoare și formulat într-un mod competent.

Sofocle se presupune că le servesc nu are drept echivalent, la nivelul teologiei morale, o folosire denaturată a „premiselor specificative" care ar trebui demascate de o critică a ideologiilor[68]?

Nu este mai puţin adevărat că tocmai pledoaria pentru *universalitate* conferă greutate problemelor legate de *istoricitatea* moralei concrete.

O a treia reinterpretare a moştenirii kantiene ne oferă o nouă ocazie de a scoate la iveală tragicul acţiunii pe urmele pretenţiei universalităţii care, în ultimă instanţă, se identifică cu momentul moralităţii. Este vorba de reconstrucţia formalismului de către K.-O. Apel şi J. Habermas pe baza unei morale a comunicării[69]. Teza mea este că acest demers este cu adevărat legitim, dacă este menţinut de-a lungul căii regresive a *justificării*, lăsând astfel descoperită zona conflictuală situată pe traiectul progresiv al *realizării*[70]. Paradoxul este dat de faptul că preocuparea pentru justificarea normelor activităţii comunicaţionale tinde să oculteze conflictele care conduc morala în direcţia unei înţelepciuni practice cu sediul în judecata morală în situaţie. După părerea mea, acest paradox expune caracterul viu al controversei suscitate de morala comunicării: susţinătorii unei etici contextualiste şi comunitariste[71] nu fac altceva decât să inflameze, prin efect de compensare, conflictele pe care, într-un anumit mod, morala comunicării le ocultează. În schimb, eu susţin că aceste situaţii şi-ar pierde caracterul dramatic, dacă nu ar apărea pe fondul unei pretenţii de universalitate căreia morala comunicării îi conferă astăzi cea mai potrivită expresie.

---

68. Vechile analize ale lui Habermas din *Cunoaştere şi interes* îşi redobândesc aici toată forţa: între discurs, putere (în sensul de dominaţie) şi posesie, legăturile sunt atât de solide, încât o terapeutică socială a distorsiunilor sistematice ale limbajului trebuie să vină în completarea unei simple hermeneutici incapabile să corecteze numai prin discurs neînţelegerea din discurs.

69. K.-O. Apel, *Sur le problème d'une fondation rationelle de l'éthique à l'âge de la science: l'apriori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, trad. fr. R. Lellouche şi I. Mittman, Presses Universitaires de Lillle, 1987. J. Habermas, *Conştiinţă morală şi acţiune comunicativă*, trad. G. Lepădatu, Bucureşti, ALL, 2000. J. M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, cap. X, „Éthique et communauté".

70. Despre diferenţa între traiectul regresiv al justificării şi traiectul progresiv al efectuării, cf. mai jos, p. 335.

71. M. Walzer, M. Sandel, Ch. Taylor, A. MacIntyre.

Forța moralei comunicării provine în mod fundamental din faptul de a fi reunit într-o singură problematică cele trei imperative kantiene: principiul de autonomie potrivit categoriei unității, principiul respectului potrivit categoriei pluralității și principiul domeniului scopurilor conform categoriei totalității. Altfel spus, sinele este întemeiat printr-un singur gest în dimensiunea sa de universalitate și în dimensiunea sa dialogică, atât interpersonală, cât și instituțională. În studiul de față, care nu are alt scop decât de a explica dimensiunea morală a ipseității, ne vom limita doar la aspectele eticii discursului care au legătură cu această întemeiere. De aceea, vom merge direct la argumentul central din *Conștiință morală și acțiune comunicativă,* din a treia parte a acestei lucrări[72]. Faptul că acest argument își are locul pe traiectul regresiv al justificării și al întemeierii este confirmat tocmai de ordinea pe care acesta o respectă. Mai întâi, este pusă în evidență legătura între demersul de întemeiere și „pretențiile de validitate pe care noi le ridicăm prin acțiunile lingvistice regulative" (*op. cit.*, p. 64). În continuare, este justificat recursul la pragmatica formală pentru a desprinde aceste pretenții de validitate. Vine, în sfârșit, întrebarea pe care Habermas o consideră fundamentală, și anume: „Cum poate fi întemeiat principiul de universalizare, singurul care face posibilă înțelegerea reciprocă prin intermediul argumentelor?" (*ibid.*, p. 47-48 (trad. mod.)) Această ultimă întrebare ne interesează cu precădere. Vom considera deci ca fiind date, pe de o parte, recunoașterea legăturii între *așteptare normativă* și activitate comunicațională[73] și, pe de altă parte, recunoașterea legăturii între așteptare normativă și validare prin *motive.* Acestea fiind spuse, pentru noi este importantă transformarea pe care o cunoaște pretenția de coerență, ca urmare a legăturii sale cu o teorie a *argumentării*, astfel încât să nu fie reductibilă nici la raționamentul deductiv și nici la dovada empirică. Logica discursului practic ține aici locul pe care îl ocupa, în paginile precedente, analiza condițiilor de coerență a sistemelor morale; pe când

72. „Etica discursului [*Diskursethik*] – note pentru un program de întemeiere", *Conștiință morală și acțiune comunicativă, op. cit.*, p. 46-111.

73. „Comunicative numesc interacțiunile în care participanții își coordonează printr-un acord comun planurile de acțiune; aici, acordul obținut se măsoară după recunoașterea intersubiectivă a pretențiilor de valabilitate" (*ibid.*, p. 61).

aceasta din urmă era desfăşurată fără a ţine seama de dimensiunea dialogică a principiului moralităţii, la Apel şi Habermas, teoria argumentării se dezvoltă de la un capăt la altul în cadrul activităţii comunicaţionale[74]. Habermas nu neagă că tocmai conflictele din viaţa cotidiană suscită aşteptarea normativă implicată în logica discursului practic[75]. Chiar această preocupare pentru argumentările ce au loc în mod real între diferiţi participanţi îl îndepărtează pe Habermas de ficţiunea lui Rawls despre o situaţie originară şi de alegoria contractului ipotetic (*ibid.*, p. 68). Discursul practic este un discurs *real*[76]. De aceea nu ia Habermas în considerare condiţiile istorice de realizare a discursului practic, ci tocmai întemeierea în raţiune a principiului de universalizare care susţine etica discuţiei. Iar ceea ce îl împinge, pe urmele lui Apel, în această direcţie sunt chiar obiecţiile pe care *scepticul* le ridică împotriva ideii unui acord moral realizat pe cale argumentativă. Prin raportare la aceste obiecţii, s-a recurs la presupoziţiile pragmatice ale argumentării în general pentru a întemeia astfel regulile argumentative ale discursului practic. Această încercare intervine chiar în punctul în care Kant se opreşte, atunci când consideră ca „fapt al raţiunii" conştiinţa pe care o avem despre caracterul autolegislativ al libertăţii. La Karl-Otto Apel, nu este vorba de nimic mai puţin decât de o „întemeiere ultimă" (*letzte Begründung*). Aceasta din urmă pretinde ideea, inaccesibilă lui Kant, de *contradicţie performativă*, care permite salvarea autoreferenţialităţii specifice argumentării transcendentale de cunoscuta obiecţie fie de regresiune la infinit, fie de întrerupere arbitrară a înlănţuirii discursului,

74. „În ce priveşte judecăţile morale, cerinţa aceasta de consistenţă merge înspre ideea că fiecare, înainte de a-şi pune la baza judecăţii sale o anumită normă, să poată testa dacă el poate vrea ca aceeaşi normă să fie revendicată şi de oricare altul care s-ar găsi într-o situaţie comparabilă cu a sa, pentru judecata lui" (*ibid.*, p. 66-67).

75. „Participanţii, intrând într-o argumentare morală, îşi continuă acţiunea lor comunicativă printr-o atitudine reflexivă, în scopul de a restabili un consens ce a fost rupt. Argumentările morale servesc, aşadar, la aplanarea consensuală a conflictelor ce îşi au sursa în acţiune" (*ibid.*, p. 68-69 (trad. mod.)).

76. „Într-un astfel de proces, unul dintre ei va numi celuilalt temeiuri care să arate de ce el poate să vrea ca un tip de acţiune să fie transformat în ceva obligatoriu din punct de vedere social. Fiecare persoană vizată trebuie să se poată convinge că norma propusă este, în condiţiile date, pentru toţi, 'la fel de bună'. Iar tocmai un astfel de proces e numit de noi discurs practic" (*ibid.*, p. 92).

fie de circularitate a argumentării. *Pragmatica transcendentală* reia astfel, în domeniul practic, deducția transcendentală kantiană, demonstrând cum principiul de universalizare, funcționând ca regulă argumentativă, se găsește implicit în presupozițiile argumentării în general. Presupoziția unei „comunități nelimitate de comunicare" nu are alt rol decât de a afirma, la nivelul presupozițiilor, perfecta concordanță între autonomia judecății fiecăruia și așteptarea consensului tuturor persoanelor implicate în discursul practic.

Nu mă voi angaja în discuția deschisă între Habermas și Apel, privind această ultimă pretenție de întemeiere absolută, ultimă etapă a traiectului regresiv, spre a cărui articulare opusă – ca traiect progresiv de la normă la realizarea ei – ne vom îndrepta atenția de îndată. Să remarcăm doar că ambiția lui Apel este mai mare decât cea a lui Habermas pentru care ideea însăși de întemeiere ultimă repune în discuție schimbarea de paradigmă prin care o filosofie a limbajului a preluat ștafeta de la filosofia conștiinței. Faptul de a recurge la contradicția performativă nu este egal, pentru Habermas, cu nimic mai mult decât cu a recunoaște că nu există un principiu de înlocuire în cadrul practicii argumentative, fără ca această presupoziție transcendentală să aibă totuși valoare de justificare ultimă[77]. Mă voi limita să spun că, renunțând la ideea de întemeiere ultimă (pe care hermeneutul o va întări, insistând asupra finitudinii înțelegerii), suntem invitați să urmăm o cale opusă traiectului justificării. Dacă, într-adevăr, admitem împreună cu Habermas că „intuițiile *morale* cotidiene nu necesită o explicare din partea filosofului" (*ibid.*, p. 96) și că demersul de întemeiere nu are, în definitiv, decât o funcție terapeutică, în sensul lui Wittgenstein, în privința contra-argumentelor sceptice ridicate la rangul

77. „Firește, nu e nicio pagubă dacă luăm întemeierii transcendental-pragmatice caracterul unei întemeieri ultime" (*ibid.*, p. 96). Această reticență explică faptul că Habermas poate să caute un „procedeu maieutic" (*ibid.*, p. 95) de partea teoriei dezvoltării conștiinței morale și juridice elaborate de Lawrence Kohlberg. Acest sprijin venit din partea psiho-sociologiei dezvoltării se va resimți în discuția care urmează, în măsura în care modelul de dezvoltare propus de Kohlberg se bazează pe progresul de la preconvențional la convențional și, în final, la postconvențional, stadiul ultim corespunzând autonomiei kantiene. Vom vorbi mai târziu despre inconvenientele legate de această metodă de „control".

de „ideologie de profesie" (*ibid.*) – atunci etica discursului nu trebuie să fie numai miza unui demers de întemeiere pe cale regresivă a pretenţiei de universalizare, dar şi cea a unei probări pe cale progresivă, la nivelul practicii efective[78].

Paginile de dinainte nu aveau altă ambiţie decât de a conduce pretenţia de universalitate la cel mai înalt nivel de credibilitate şi, corelativ, de a aduce la un nivel egal obiecţiile derivate din caracterul *contextual* al realizărilor eticii discursului. După cum am afirmat în mai multe rânduri, conflictele care acordă importanţă tezelor contextualiste se întâlnesc mai degrabă pe traiectul realizării, decât pe cel al justificării. Este necesar să avem o idee clară despre această diferenţă de situare, ca să nu confundăm argumentele care subliniază caracterul istoric al alegerilor ce trebuie făcute pe acest al doilea traiect, cu argumentele sceptice care vizează demersul de întemeiere. Această observaţie are o importanţă deosebită pentru discuţia asupra tezei universaliste, pe care o considerăm exemplară, şi anume cea a eticii discursului lui Habermas.

Sub titlul de contextualism, nu vom expune conflicte noi, în ce priveşte *conţinutul* lor. Sunt chiar acelea pe care le-am întâlnit, discutând despre condiţiile de realizare a regulii dreptăţii, apoi despre cele ale regulii reciprocităţii. Dar dacă până acum am subliniat echivocitatea, chiar caracterul indecidabil al situaţiilor cu care se confruntă judecata morală, în cazul de faţă trebuie să luăm în considerare tocmai caracterul istoric şi cultural al estimărilor printre care judecata morală trebuie să-şi găsească direcţia.

Amintesc aici prima ocurenţă a acestei dileme: era cu ocazia interpretării pur procedurale a principiilor dreptăţii la Rawls – interpretare care legitima îndepărtarea oricărei consideraţii teleologice în zona conştiinţei particulare a partenerilor pactului social. Conceptul de drept putea fi pe deplin separat de cel de bun. Or, odată cu ideea bunurilor sociale primare – idee inseparabilă de cea de distribuţie –, conceptele teleologice au revenit în forţă, ajungând chiar să zdruncine ideea unitară de dreptate

78. Această răsturnare de perspectivă este încurajată de obiecţia făcută de către Habermas lui Rawls de a fi înlocuit argumentele reale făcute de persoane interesate cu o argumentare făcută într-o situaţie originară ipotetică.

între o pluralitate de sfere în funcţie de diversitatea *estimărilor* care dispun semnificaţia ataşată bunurilor avute în vedere (cetăţenie, nevoi, mărfuri, poziţie de responsabilitate sau de autoritate etc.). Până acum am amânat să abordăm problema ridicată de caracterul istoric şi comunitar al acestor semnificaţii şi estimări, pentru a ne concentra asupra problemei ridicate de diversitatea reală a bunurilor avute în vedere. Dar acum trebuie să aducem în prim plan acest caracter istoric şi comunitar. Or, acesta nu afectează numai semnificaţia pe care o au, într-o cultură dată, fiecare dintre aceste bunuri luate separat, ci ordinea de prioritate instituită de fiecare dată între sferele dreptăţii şi bunurile diferite şi potenţial opuse care le corespund. În acest sens, orice distribuire, în sensul larg pe care l-am atribuit acestui cuvânt, apare problematică: în fapt, nu există un sistem de distribuţie universal valabil şi toate sistemele cunoscute exprimă alegeri aleatorii revocabile, legate de lupte care jalonează istoria violentă a societăţilor.

Nu este deci de mirare că aceeaşi istoricitate afectează toate nivelele *practicii politice*, în măsura în care aceasta are ca miză distribuţia puterii de care depinde prioritatea acordată, în fiecare caz, între bunurile ce trebuie distribuite. De la un nivel la altul al practicii politice – de la cel al dezbaterii politice instituţionalizate în democraţiile pluraliste la cel al discursului despre scopurile unei bune guvernări (securitate, prosperitate, egalitate, solidaritate etc.), şi, în sfârşit, la cel al legitimării democraţiei înseşi – a apărut o indeterminare crescândă a scopurilor urmărite. Ea este cea care ne împinge acum să subliniem istoricitatea alegerilor prin care societăţile tranşează practic aceste dileme acumulate[79].

Trecând de la sfera politică la cea a relaţiilor interpersonale, au apărut noi surse de conflict, derivând în mare parte din *sciziunea între respectul legii şi respectul persoanelor*. În acest nou cadru, problemele sunt date mai degrabă de pluralitatea reală a persoanelor decât cea a bunurilor, alteritatea persoanelor opunându-se aspectului unitar al conceptului de umanitate. Cu această ocazie, am insistat asupra câtorva cazuri de conştiinţă în mod special dureroase, cele care au legătură cu „sfârşitul vieţii" şi cele suscitate de „începutul vieţii" în epoca tehnică. Or, aceste cazuri de conştiinţă pot

79. În această privinţă, ne amintim caracterizarea pe care Claude Lefort o face democraţiei ca „societate istorică prin excelenţă" (mai sus, p. 331, n. 34).

fi reformulate în termeni de conflicte între pretenţia universală, legată de principiul respectului datorat persoanelor *în calitate de fiinţe raţionale*, şi căutarea ezitantă de soluţii – pe care le putem numi, în acest sens, istorice, – date de tratamentul fiinţelor care nu mai răspund sau nu răspund încă criteriului explicit de umanitate pe care este întemeiat respectul[80].

Astfel, toate discuţiile purtate în prima şi a doua parte a acestui studiu îşi găsesc replica şi, am putea spune, punctul lor focal de reflecţie în conflictul între universalism şi contextualism. Această conexiune nu prezintă nimic neaşteptat, în măsura în care pretenţia de universalizare, legată de principiul de autonomie care defineşte în ultimă instanţă ipseitatea morală, îşi găseşte domeniul privilegiat de manifestare în relaţiile interpersonale conduse de principiul respectului datorat persoanelor şi în instituţii conduse prin regula dreptăţii.

Reformulând sub forma unei dileme între universalism şi contextualism conflictele suscitate de o concepţie procedurală a dreptăţii şi de o concepţie abstractă a umanităţii comune tuturor persoanelor, am pregătit terenul pentru o discuţie fixată pe etica argumentării.

S-ar putea susţine că toate problemele evocate trebuie să-şi găsească soluţia prin etica argumentării, în măsura în care aceasta se află la un nivel superior faţă de regula dreptăţii şi de regula respectului ale căror conflicte menţionate mai sus le arată limitele de aplicare. Adjudecarea părţilor de bunuri – de orice natură ar fi ea – nu rezultă oare, în definitiv, dintr-o confruntare de argumente, şi aceasta nu doar în situaţia iniţială a alegoriei rawlsiene, ci şi în discuţiile efective ce au ca miză distribuţia egală? Vom adăuga: cu cât o concepţie a dreptăţii se vrea strict procedurală, cu atât mai mult se încredinţează unei etici argumentative, pentru a rezolva conflictele pe care le generează. Situaţia nu este oare identică pentru cazurile de conştiinţă trezite de principiul respectului datorat persoanelor în

80. Deşi discuţia despre aceste cazuri de conştiinţă atinge puternic problema raporturilor de la persoană la persoană, ea se suprapune peste discuţia precedentă privind practica politică, în măsura în care deciziile de la nivel interpersonal pretind adesea o încadrare juridică (privind decriminalizarea sau nu a practicilor de avort, spre exemplu), dar şi politică (chiar dacă este doar din punctul de vedere al alocării de fonduri publice pentru instituţiile de cercetare, de asistenţă socială sau pentru spitale).

calitate de ființe raționale? De exemplu, faptul de a recurge la o ontologie a dezvoltării, pentru a decide dacă fătusul este o persoană, un lucru sau o entitate intermediară, nu este echivalent cu căutarea celui mai bun argument în dezbaterea privind drepturile fătusului? Iar această căutare are oare un sens în afara presupoziției pretențiilor universaliste care justifică etica argumentării?

Recunosc puterea tezei și o adopt până într-un anumit punct, despre care voi vorbi imediat, împotriva unei utilizări dezastruoase, din punctul meu de vedere, a obiecțiilor contextualiste derivate din observarea modului în care sunt abordate și rezolvate conflictele în cadrul comunităților istorice diferite. În zilele noastre, vedem că aceste obiecții sunt atribuite tezei caracterului multiplu al „culturilor", în sensul etnografic al termenului, foarte depărtat de acela, provenit din Epoca Luminilor și dezvoltat de Hegel, de educație în vederea rațiunii și a libertății. Se ajunge astfel la o apologie a diferenței de dragul diferenței, care, în cel mai rău caz, neutralizează toate diferențele, în măsura în care lipsește de sens orice discuție[81].

Aspectul pe care îl critic în etica argumentării nu ține de invitația de a căuta în toate circumstanțele și în toate discuțiile cel mai bun argument, ci de elaborarea, sub acest titlu, a unei strategii de *purificare*, preluată de la Kant, care face imposibilă medierea contextuală fără de care etica comunicării își pierde priza la realitate. Kant ducea o strategie de purificare contra înclinației, căutării plăcerii sau a fericirii (amestecând toate modalitățile afective). Habermas o duce pe a sa împotriva a tot ce poate fi plasat sub titlul de *convenție*[82]. Această rigoare a argumentării o pun pe seama interpretării modernității în termeni cvasi exclusivi de ruptură cu un trecut presupus a fi încremenit în tradiții supuse principiului autorității și deci sustrase, principial, discursului public. Ceea ce explică faptul că, într-o

81. Mă alătur aici temerilor exprimate de Alain Finkielkraut în *Înfrângerea gândirii*, trad. S. Oprescu, București, Humanitas, 2015.

82. În această privință, faptul de a recurge la modele psihosociologice de dezvoltare ale lui L. Kohlberg întărește antinomia dintre argumentare și convenție, în măsura în care parcursul dezvoltării este jalonat de stadii preconvenționale, convenționale și postconvenționale. Astfel este amuzant să observăm că, potrivit acestui model, Regula de Aur ține de modelul convențional și că regula dreptății nu accede la nivelul superior al stadiului postconvențional.

etică a argumentării, convenţia ajunge să ocupe locul pe care înclinaţia îl deţinea la Kant. În acest fel, etica argumentării contribuie la impasul unei opoziţii sterile între un universalism cel puţin la fel de procedural ca cel al lui Rawls şi Dworkin şi un relativism „cultural" care se situează, el însuşi, în afara sferei discursului[83].

La capătul acestui lung periplu, aş dori să sugerez o reformulare a eticii argumentării care i-ar permite să integreze obiecţiile venite din partea contextualismului, în acelaşi timp în care acesta ar lua în serios pretenţia de universalizare, pentru a se concentra asupra condiţiilor de *situare în context* a acestei pretenţii (pentru acest motiv am preferat aici termenul de contextualism celor de istoricism sau comunitarism).

Ceea ce trebuie pus în discuţie este tocmai antagonismul între argumentare şi convenţie, fiind înlocuit cu o dialectică subtilă între *argumentare şi convingere*, care nu are un rezultat teoretic, ci doar unul practic ce priveşte arbitrarea judecăţii morale în situaţie.

Pentru a intra în această dialectică dificilă, se cuvine să amintim că argumentarea, analizată la nivelul realizării ei, este un joc de limbaj care, ipostaziat, nu mai corespunde vreunei forme de viaţă, decât poate profesionalizării pe care Habermas însuşi o reproşează susţinătorilor obiecţiilor

83. Aceeaşi observaţie este valabilă pentru sensul mereu peiorativ pe care Habermas i-l dă ideii de tradiţie, pe urmele unei lungi confruntări cu Gadamer. În altă parte, am propus să deosebim între trei sensuri ale cuvântului „tradiţie": *stilul* de tradiţionalitate, pentru care inovaţia este o componentă în oarecare măsură opusă; *tradiţiile* unui popor, ale unei culturi, ale unei comunităţi, care pot fi moarte sau vii; şi *Tradiţia*, ca autoritate anti-argumentativă. Doar în acest ultim sens, poate fi acceptată cruciada antitradiţionalistă a eticii argumentării. Atingem aici, ca şi în cazul ideii de convenţie, un punct sensibil al eticii argumentării, şi anume tendinţa sa de a supraevalua ruptura modernităţii, a confirma secularizarea nu numai ca fapt, ci şi ca valoare, până la a exclude din sfera discursului, în mod tacit sau făţiş, pe oricine nu acceptă ca pe un punct de plecare profeţia nietzscheană a „morţii lui Dumnezeu". Dar este ignorat astfel faptul că prin Iluminism se poate înţelege la fel de bine când un stil de tradiţionalitate pe care Koselleck l-a descris foarte bine în funcţie de categoriile sale de spaţiu al experienţei şi de orizont de aşteptare (cf. *Temps et récit, op. cit.*, vol. III, p. 301-313); când o tradiţie sau un grup de tradiţii, cu fundalurile lor culturale tipice, despre care Hegel discută deja în capitolul VI din *Fenomenologia spiritului*; când o anti-Tradiţie, ceea ce apologia Luminilor a devenit cu adevărat după Nietzsche.

sceptice pe traiectul regresiv al justificării eticii argumentării. În discuțiile reale, argumentarea sub formă codificată, stilizată, chiar instituționalizată, nu este decât un segment abstract într-un proces de limbaj care angajează un număr mare de jocuri de limbaj care au și ele un raport cu alegerea etică în cazurile dilematice; se recurge, de exemplu la povestiri, la povești de viață, care stârnesc, după caz, admirația, chiar veneratia, sau dezgustul, chiar repulsia, sau numai curiozitatea pentru experiențe de gândire în care sunt explorate, după modelul ficțiunii, noi moduri de viață[84]. Aceste jocuri de limbaj constituie tot atâtea practici comunicaționale în care oamenii învață ce înseamnă voința de a trăi în comun, iar aceasta înainte de orice dispunere în formă argumentativă. Desigur, argumentarea nu este un joc de limbaj ca celelalte, mai ales din cauza pretenției sale de universalizare. Dar această pretenție nu devine operantă, decât dacă acceptă medierea celorlalte jocuri de limbaj care participă la formarea opțiunilor care sunt miza dezbaterii. Scopul urmărit constă atunci în degajarea din situațiile de confruntare a celui mai bun argument care să poată fi oferit participanților la discuție. Dar această acțiune corectivă a eticii argumentării presupune faptul că discuția este despre ceva, despre „lucrurile vieții"[85].

Dar de ce argumentarea trebuie să accepte această mediere a altor jocuri de limbaj și să asume acest rol corectiv în privința capacității lor argumentative potențiale? Tocmai pentru că argumentarea nu se afirmă numai ca opusă tradiției și convenției, ci și ca instanță critică acționând *în sânul* convingerilor pe care are sarcina nu să le elimine, ci să le aducă la nivelul de „convingeri bine cântărite", în ceea ce Rawls numește un *echilibru reflectiv*.

Un astfel de echilibru reflectiv între pretenția de universalitate și recunoașterea limitărilor contextuale care îl afectează este miza finală a judecății în situație în cadrul conflictelor evocate mai sus.

Ceea ce face din convingere un partener indispensabil este faptul că ea exprimă luările de poziție din care rezultă semnificațiile, interpretările,

84. Despre raportul între narativitate și etică, cf. celor de mai sus, studiul al șaselea, p. 213 *și urm.*

85. Cf. Rüdiger Bubner, „Moralité et *Sittlichkeit* – sur l'origine d'une opposition", *Revue internationnale de philosophie*, nr. 3, 1988, *Kant et la raison pratique*, p. 341-360.

evaluările privind bunurile multiple care jalonează scala *praxisului*, începând cu practicile şi bunurile lor imanente, trecând prin planurile de viaţă, poveştile de viaţă, până la opinia pe care oamenii şi-o fac, singuri sau în comun, despre ceea ce ar fi o viaţă împlinită. Căci despre ce discutăm în definitiv, chiar la nivelul practicii politice în care bunurile vizate transcend bunurile imanente diverselor practici – de exemplu, în dezbaterea despre scopurile bunei guvernări sau despre legitimitatea democraţiei – într-adevăr, despre ce discutăm în definitiv, dacă nu despre cel mai bun mod, pentru fiecare partener al marii dezbateri de a viza, dincolo de medierile instituţionale, o viaţă împlinită cu şi pentru ceilalţi, în cadrul instituţiilor juste? Articulaţia pe care nu încetăm să o subliniem între deontologie şi teleologie îşi găseşte cea mai înaltă expresie – dar şi cea mai fragilă – în *echilibrul reflectiv între etica argumentării şi convingerile atent considerate*[86].

Un exemplu al unei astfel de dialectici subtile ne este oferit de discuţia actuală despre drepturile omului. În mare parte, acestea, luate la nivelul textelor declarative şi nu legislative, pot fi considerate nişte derivate bine argumentate tocmai ale eticii argumentării. De aceea au fost şi ratificate de marea majoritate a Statelor: şi totuşi, rămâne bănuiala că ele sunt numai rodul istoriei culturale specifice Occidentului, cu războaiele sale religioase şi învăţarea laborioasă şi neîncheiată a toleranţei. Este ca şi cum universalismul şi contextualismul s-ar suprapune imperfect în privinţa câtorva valori, dar fundamentale, ca acelea pe care le citim în Declaraţia universală a drepturilor omului şi cetăţeanului. Dar ce se poate spune despre legislaţiile care garantează exercitarea acestor drepturi? Acestea sunt într-adevăr rezultatul unei istorii anume care este, în mare parte, cea a democraţiilor occidentale. Iar în măsura în care valorile realizate în această perioadă istorică nu sunt împărtăşite de alte culturi, acuzaţia de etnocentrism se repercutează chiar asupra textelor declarative, ratificate totuşi de toate guvernele planetei. Din punctul meu de vedere, trebuie să refuzăm această derivă şi să asumăm paradoxul următor: pe de o parte, să menţinem pretenţia de universalitate ataşată câtorva valori în care se intersectează universalul şi istoricul, pe de

86. Îmi face plăcere să amintesc că, în germană, convingere se spune *Überzeugung*, termen înrudit, prin rădăcina sa, cu *Bezeugung* care înseamnă atestare. Atestare: cuvântul cheie pentru această întreagă carte.

cealaltă parte, să supunem această pretenție discuției, dar nu la un nivel formal, ci la nivelul convingerilor implantate în forme de viață concretă. Această discuție nu are cum să fie sterilă, dacă fiecare parte admite faptul că alte valori universale potențiale se regăsesc în profunzimea unor culturi considerate exotice. Calea unui eventual consens nu poate porni decât dintr-o recunoaștere reciprocă la nivelul capacității de a primi, adică al acceptării unui adevăr posibil, a unor propuneri de sens care ne sunt mai întâi străine.

Această noțiune de universali în context sau de universali potențiali sau incoativi, este, după părerea mea, cea care justifică cel mai bine echilibrul reflectiv pe care îl căutăm între universalitate și istoricitate[87]. Doar o discuție reală, în care convingerile sunt lăsate să se înalțe deasupra convențiilor, va putea spune, la capătul unei lungi istorii în desfășurare, ce universali pretinși vor deveni universali recunoscuți de „toate persoanele interesate" (Habermas), adică de toate „persoanele reprezentative" (Rawls) pentru toate culturile. În această privință, unul dintre aspectele înțelepciunii practice pe care îl urmărim de-a lungul acestui studiu este această artă a conversației în care etica argumentării este pusă la încercare în conflictul convingerilor.

*

Ultima noastră observație, în cadrul acestei „etici restrânse" care acoperă al șaptelea, al optulea și al nouălea studiu, va sugera că înțelepciunea practică pe care o căutăm vizează punerea în acord a *phronēsis*-ului

87. Expresia „valoare", pe care nu am folosit-o până acum, corespunde în discursul public acestor universali incoativi cărora doar istoria ulterioară a dialogului dintre culturi le va verifica adevăratul conținut moral. În acest sens, eu consider cvasi-conceptul de valoare drept un termen de compromis, la punctul de intersecție între pretenția la universalitate și recunoașterea caracterului istoric a anumitor datorii derivate cărora le corespunde, din partea celuilalt, un drept de a pretinde. În acest sens, noțiunea de valoare nu este un concept moral veritabil, ci un concept de compromis, justificat de cazurile în care universalitatea și istoricitatea mai degrabă se confruntă una cu cealaltă, decât se separă: condamnarea torturii, a xenofobiei, a rasismului, a exploatării sexuale a copiilor sau a adulților împotriva voinței lor etc. Deja în acest sens, jumătate transcendental, jumătate empiric – jumătate aprioric, jumătate istoric – Jean Nabert folosea termenul de valoare în *Eléments pour une éthique* (Paris, Montaigne, 1962), cap. VII, „L'ascèse par les fins", p. 121-138.

aristotelic, prin intermediul lui *Moralität* a lui Kant, cu *Sittlichkeit*-ul hegelian. De la *phronēsis*, reţinem că are ca orizont „viaţa bună", ca mediere deliberarea, ca actor *phronimos*, iar ca puncte de aplicare situaţiile singulare[88]. Dar, dacă la capătul acestor trei studii, ciclul pare să fie complet, depăşim acum punctul de plecare, pentru a trece la o altă altitudine, dacă putem să spunem aşa: între *phronēsis*-ul „naiv" din primele noastre pagini (al şaptelea studiu) şi *phronēsis*-ul „critic" din ultimele noastre pagini, se întinde mai întâi domeniul obligaţiei morale, al datoriei (al optulea studiu) care cere ca ceea ce nu trebuie să fie să nu fie, adică răul, şi în special să fie abolite suferinţele făcute omului de către om – şi, la ieşirea din acest domeniu arid, cel al conflictelor ce ţin de tragicul acţiunii (al nouălea studiu). Astfel, *phronēsis*-ul „critic" tinde, prin intermediul acestor medieri, să se identifice cu *Sittlichkeit*. Dar aceasta este dezbărată de pretenţia sa de a marca victoria Spiritului asupra contradicţiilor pe care el însuşi le suscită. Redusă la modestie, *Sittlichkeit* întâlneşte pe *phronēsis* în judecata morală în situaţie. În schimb, pentru că a traversat atâtea medieri şi conflicte, *phronēsis*-ul judecăţii morale în situaţie este la adăpost de oricărei tentaţii a anomiei. Judecata morală în situaţie se formează tocmai prin dezbaterea publică, colocviul amical şi convingerile împărtăşite. Iar despre înţelepciunea practică ce se potriveşte acestei judecăţi, putem spune că *Sittlichkeit* „repetă" aici *phronēsis*, în măsura în care *Sittlichkeit* „mediază" *phronēsis*.

*

La sfârşitul celui de-al şaptelea, al optulea şi al nouălea studiu, este necesar să desemnăm noile determinări ale sinelui care se adaugă acelora ale sinelui care vorbeşte, acţionează şi este personajul-narator al propriei povestiri. Cum, în plus, aceste studii încheie ciclul fenomenologico-hermeneutic pe care îl constituie împreună cele nouă studii care se încheie aici, ni s-a părut pertinent să luăm drept ghid cele trei problematici

88. Ne face plăcere să amintim textele majore ale cărţii a şasea din *Etica Nicomahică* citate mai sus, p. 227-28. Cel mai important ni se pare a fi cel care identifică pe *phronēsis* cu judecata morală în situaţie, datorită funcţiei sale de particularizare, comparabilă cu cea a intuiţiei sensibile (*Etica Nicomahică*, VI, 11, 1143 a 25 – b 13).

fundamentale enunţate la începutul Prefeţei (p. 17-21): detur al reflecţiei despre *cine?* prin analiza lui *ce-de ce-cum?*; concordanţă şi discordanţă între identitatea-*idem* şi identitatea-*ipse*; dialectica sinelui şi a altuia decât sine.

Dacă este adevărat că primele patru studii dau prioritate primei problematici, iar următoarele două celei de-a doua, studiile noastre etico-morale pun accentul principal pe cea de-a treia problematică. Totuşi, o recitire a acestor studii ne permite să afirmăm că ele au făcut să avanseze la fel de mult toate cele trei problematici. Lucru pe care îl vom demonstra acum, alegând pentru fiecare dintre ele un termen emblematic împrumutat din filosofia morală antică şi modernă şi pe care analizele noastre poate că îl îmbogăţesc şi îl clarifică.

De prima problematică ţine de fapt deturul prin determinările predicatelor „bun" şi „obligatoriu", ale căror articulări marchează desfăşurarea acestor trei studii; acest detur corespunde celui făcut prin structurile acţiunii şi povestirii din studiile anterioare; predicatele de „bun" şi „obligatoriu" sunt, într-adevăr, mai întâi aplicate *acţiunilor* făcute sau care trebuie făcute. Am iniţiat mişcarea de reîntoarcere la sine, făcând ca estimările scopurilor acţiunii să corespundă cu stima unui sine capabil să-şi ierarhizeze preferinţele şi să acţioneze în cunoştinţă de cauză. Lipseşte totuşi un termen pentru a marca corelaţia între aprecierea etică şi morală a acţiunilor şi formele din ce în ce mai complexe pe care le îmbracă stima de sine de-a lungul analizelor ce urmează după prima secţiune a celui de-al şaptelea studiu, în care a fost dezvoltată noţiunea de stimă de sine. Iar termenul clasic de *imputabilitate* mi s-a părut că răspunde acestei exigenţe, cu preţul unei reactualizări sugerate de analizele noastre[89]. Avantajul alegerii acestui termen vine din faptul că ne permite să reluăm analiza noţiunii de *ascriere* din punctul în care am lăsat-o la finalul celui de-al patrulea studiu, a cărui expresie aporetică ne-o amintim. Imputabilitatea, vom susţine noi, este faptul de a ascrie acţiunea agentului său, *sub condiţia predicatelor etice şi morale* care caracterizează acţiunea drept bună, dreaptă, conformă datoriei, făcută din datorie, şi în cele din urmă, ca cea mai înţeleaptă în cazul situaţiilor conflictuale.

89. Am întâlnit pentru prima dată această noţiune în cadrul discuţiei despre a treia antinomie cosmologică, studiul al patrulea, p. 140 *şi urm.*

Faptul că *imputabilitatea* apare ca o extindere a ascrierii, este presupus în definiţii precum cele din *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publicat odinioară de A. Lalande: „*Imputabil*, citim acolo, înseamnă la bază: care poate fi pus pe seama [în contul (*au compte de*)] unei anumite persoane". Imputabilitatea ar fi caracterizată doar de „raportul de la act la agent, făcând abstracţie, pe de o parte, de valoarea morală a acestuia, şi pe de cealaltă parte, de recompensele, pedepsele sau daunele şi profitul care pot să rezulte"[90]. De fapt, această definiţie nu adaugă nimic la ceea ce am numit ascriere, ceva care să privească cauzalitatea specifică a agentului acţiunii. Se înţelege, desigur, grija autorilor acestei definiţii, de a nu confunda *a imputa* cu *a incrimina*[91]. Un risc opus şi l-ar asuma o definiţie a imputabilităţii care s-ar baza pe distincţia pe care o propune A. Donagan[92] între două feluri de precepte morale: preceptele pe care le numeşte precepte de prim rang şi care se referă la acţiunile umane considerate ca înfăptuiri (*deeds*), şi preceptele de rang secund, legate de stările de spirit ale agenţilor. În timp ce primele se definesc prin raportare la opoziţia permis / nepermis, celelalte o fac referindu-se la opoziţia vinovat/nevinovat[93]. Dar ultimele, ca şi primele, pretind universalitatea.

90. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1960, p. 484.

91. Las pentru moment de o parte noţiunea de „cont" din expresia „a trece în contul cuiva"; voi reveni asupra ei în cadrul unei a doua problematici, cea a ipseităţii şi a faptului-de-a-fi-acelaşi.

92. A. Donagan, *The Theory of Morality*, *op. cit.*, cap. IV.

93. Faptul că cele două feluri de precepte nu se suprapun este confirmat de cazurile în care ceea ce nu e permis nu antrenează culpabilitatea; acest caz este cel în care scuzele, definite şi recunoscute în prelabil, contribuie la atenuarea sau la anularea judecăţii care declară agentul vinovat. În sens invers, intenţia unui agent poate fi condamnată ca vinovată, în timp ce nicio încălcare efectivă a unei reguli n-a fost comisă, pentru că un obstacol a împiedicat punerea în aplicare a intenţiei de a face un act rău. Observăm complexitatea analizelor pe care această distincţie între precepte de prim ordin şi precepte de ordin secund le rezervă. Aristotel deschisese calea acestei cazuistici legitime, introducând clauza de *ignoranţă* ce permitea să considerăm ca involuntare (sau realizate fără voia noastră) anumite acţiuni, care fuseseră totuşi alese în mod deliberat (*Etica Nicomahică*, III, 2). Dacă aici este pusă în joc o cazuistică, este pentru că trebuie să facem diferenţa între ignoranţa care se referă la fapte (fiul nu ştia că omul pe care îl lovea era tatăl lui) şi ignoranţa care priveşte legea (el nu ştia că e rău să îţi dezonorezi tatăl); or, dacă ignorarea legii

O definiție a imputabilității poate rezulta din această distincție între precepte „obiective" și „subiective"; funcția sa ar fi coordonarea categoriilor a ceea ce este permis/nepermis și a ceea este vinovat/nevinovat. A imputa ar fi nu numai să pui o acțiune pe seama cuiva, ci mai mult, să pui o *acțiune*, ce poate fi plasată sub categoria permis/nepermis, pe seama *cuiva* susceptibil de a fi judecat ca vinovat/nevinovat. Acest mod de a înscrie în definiția imputabilității distincția între două feluri de precepte, subliniind subordonarea preceptelor din al doilea rang față de cele din primul rang, se regăsește în definițiile mai populare ale imputării care trimit la blam și la laudă[94], expresii care combină (iar din perspectiva analistului confundă) cele două ordine de precepte: permis/nepermis pentru acțiuni, vinovat/nevinovat pentru agenți.

Preocuparea de a disocia imputabilitatea de incriminare – și aceea, opusă în aparență, de a face referință la blam și la laudă, sunt într-un fel îndreptățite, din punctul meu de vedere. Distincția pe care o fac între planul etic și planul moral deschide calea unei definiții care ar recunoaște cele două preocupări. Preceptele lui Donagan țin, într-adevăr, de o teorie a moralității, care ignoră distincția care conduce cele trei studii etico-morale ale noastre: astfel, Regula de Aur este aici reinterpretată fără dificultate în termenii imperativului kantian.

Dacă distincția noastră este acceptată, atunci nucleul formator al conceptului de imputabil trebuie alocat planului etic celui mai profund. Suntem astfel trimiși înapoi la stima de sine, dar ca *mediatizată* prin întregul parcurs al determinărilor a ceea ce este drept, bun, obligatoriu, drept din

---

constituie cu greu o scuză, ignorarea faptelor nu este nici ea mereu acceptată ca o scuză: agentul poate nu a vrut să știe sau a evitat să se informeze, pe când ar fi putut-o face etc. Ideea de neglijență culpabilă are o mare importanță în acest gen de dezbatere, căreia evenimentele tragice din cel de-al doilea război mondial i-au dat un ecou răsunător...

94. Dicționarul *Robert* propune pentru cuvântul *imputation* [imputare]: „1. Acțiune, faptul de a imputa, de a pune pe seama cuiva (o acțiune blamabilă, o greșeală)" (p. 448). Pentru cuvântul *imputer* [*a imputa*] propune: „I. *A imputa*: a pune (ceva) pe seama [în contul (*compte*)] cuiva; 1. A atribui (cuiva) un lucru blamabil; 2. (limba clasică) În general: A atribui (cuiva) ceva lăudabil, favorabil" (p. 449). Aristotel nu ratează ocazia de a se referi la blam și la laudă dintr-o perspectivă etică, în care evaluarea acțiunilor se ghidează după „excelențele" recunoscute în domeniul acțiunii umane.

punct de vedere procedural, în sfârşit, a judecăţii morale în situaţie. *Cui* îi este imputabilă atunci o acţiune? Sinelui, capabil să parcurgă întregul traseu al determinărilor etico-morale ale acţiunii, traseu la capătul căruia stima de sine devine convingere. În convingere se întâlnesc preceptele de primul rang şi cele de rang secund, potrivit lui Donagan, adică obiectivităţile etico-morale ale acţiunii şi subiectivitatea agentului, care se reîntoarce la sine plecând de la, şi prin intermediul, acestor obiectivităţi. Cu acest preţ, imputarea poate fi considerată expresia etico-morală a ascrierii acţiunii unui agent, fără ca incriminarea să fie considerată forma canonică a imputabilităţii. Este suficient ca acţiunea şi agentul său să apară împreună legal pasibili de laudă şi blam. Dar într-un anumit fel, lauda are întâietate în faţa blamului, în cadrul stimei de sine.

Să resituăm acum consideraţiile noastre etico-morale din perspectiva unei a doua problematici, în care noţiunea de sine este angajată prin raportul conflictual dintre ipseitate şi faptul-de-a-fi-acelaşi. Conceptul de *responsabilitate*, mai recent, se pare, decât cel de imputabilitate – cel puţin în filosofia morală – ne va servi de referinţă, îmbogăţindu-se şi clarificându-se la rândul său prin analizele noastre. Să plecăm de la ceea ce a constituit miza în studiul identităţii narative, şi anume această componentă a identităţii care are legătură cu timpul, sub forma permanenţei în timp. Am văzut cum două înţelesuri ale acestei categorii se confruntă pe plan narativ, în funcţie de cum se suprapun sau se deosebesc menţinerea de sine şi persistenţa empirică. Aceeaşi dialectică este reluată şi purtată mai departe prin noţiunea de responsabilitate.

Pentru a demonstra acest lucru, să dezvoltăm legăturile dintre responsabilitate şi temporalitate în cele trei direcţii pe care le implică temporalitatea. Odată cu cea de-a treia direcţie, raportul dintre ipseitate şi faptul-de-a-fi-acelaşi îşi dezvăluie extrema sa complexitate.

Din perspectiva *viitorului*, reflecţia noastră se pliază cel mai uşor pe cea a sensului comun. Conform uneia din semnificaţiile sale obişnuite, responsabilitatea implică faptul că cineva îşi asumă *consecinţele* actelor sale, cu alte cuvinte consideră că anumite evenimente viitoare îl reprezintă, în ciuda faptului că nu au fost dorite şi prevăzute în mod expres; aceste evenimente sunt *opera* lui, fără voia lui. Este adevărat că această semnificaţie a luat formă, pe de o parte, în cadrul dreptului civil, prin raportare la obligaţia de

a repara daunele cauzate din propria vină (sau în anumite cazuri, hotărâte prin lege: de exemplu, responsabilitatea proprietarului sau a stăpânului de animale), pe de altă parte, în cadrul dreptului penal, prin raportare la obligaţia de a suporta pedeapsa. Această dublă prioritate a dreptului în folosirea conceptului de responsabilitate nu împiedică atribuirea unui sens moral, şi nu numai juridic, ideii de a accepta sau de a suporta consecinţele propriilor acte, într-o măsură pe care nu o putem stabili dinainte. Pe această bază, H. Jonas a încercat să reconstruiască „principiul responsabilitate"[95], luând în considerare consecinţele importante ale deciziilor puterii publice, dar şi ale cetăţenilor în epoca tehnicii. El crede că va provoca astfel o revoluţie în conceptul nostru de responsabilitate, înălţându-l la rangul de nou imperativ categoric, acela de a acţiona astfel încât o umanitate viitoare să mai *existe* în continuare după noi, în mediul unui pământ locuibil. Este vorba de o revoluţie, în măsura în care, punând accentul pe consecinţele actelor noastre, moralistul orientează privirea în sensul invers căutării intenţiilor celor mai ascunse, după cum ne impune noţiunea de imputabilitate. Consecinţa este paradoxală: odată cu imputabilitatea, poate să existe culpabilitate fără înfăptuire, fără realizare; odată cu responsabilitatea, poate exista culpabilitate fără intenţie; *efectul* actelor noastre, concept pe care l-am evocat mai înainte, îl depăşeşte pe cel al proiectelor noastre.

Noţiunea de responsabilitate are însă şi o parte întoarsă către *trecut*, în măsura în care implică faptul că noi asumăm un trecut care ne afectează, fără să fie în întregime rodul nostru, dar pe care îl asumăm ca fiind al nostru. Ideea de *datorie*, care a ocupat un loc important în unele din reflecţiile noastre din *Temps et récit III*, ţine de această dimensiune retrospectivă a responsabilităţii. Ea va fi dezvoltată corespunzător în al zecelea studiu, în cadrul unei reflecţii despre pasivitate şi alteritate. Să spunem încă de acum că a-şi recunoaşte propria fiinţă ca îndatorată faţă de cel ce a făcut să fim ceea ce suntem înseamnă a fi responsabil.

Cele două accepţii, prospectivă şi retrospectivă, ale responsabilităţii se întâlnesc şi se suprapun în cadrul responsabilităţii în *prezent*. Dar acest prezent nu este momentul-secţiune, momentul punctual al timpului cronologic. El are densitatea pe care i-o dă chiar dialectica faptului-de-a-fi-acelaşi

95. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, *op. cit.*

şi a ipseităţii, prin raportare la permanenţa în timp. A fii responsabil în acest moment înseamnă, într-un mod care rămâne să fie precizat, a accepta faptul de a fi considerat astăzi acelaşi cu cel care a făcut ceva ieri şi va face ceva mâine. Ca şi în cazul identităţii narative pe care se sprijină identitatea morală, cele două înţelesuri ale identităţii intră în concurenţă: pe de o parte, o anumită continuitate fizică sau psihologică, deci un anumit fapt-de-a-fi-acelaşi, cu care am identificat mai sus caracterul, susţine recunoaşterea identităţii morale, în special în cazurile de responsabilitate care privesc dreptul civil şi dreptul penal. Pe de altă parte, există cazuri limită, comparabile cu acele *puzzling cases* ale identităţii narative, în care identificarea prin intermediul criteriilor corporale sau psihologice devine îndoielnică, astfel încât se ajunge la a spune că inculpatul – este vorba de dreptul penal – a devenit de nerecunoscut. În aceste cazuri limită, menţinerea de sine, sinonimă cu identitatea-*ipse*, este doar asumată de un subiect moral care pretinde să fie considerat acelaşi cu acest altul care pare că a devenit. Dar această reponsabilitate în prezent presupune că responsabilitatea pentru consecinţele ce vor urma şi cea a unui trecut faţă de care sinele se recunoaşte îndatorat să fie integrate acestui prezent *nepunctual* şi în oarecare măsură recapitulate în cadrul lui.

Această menţinere de sine, ireductibilă la orice persistenţă empirică, conţine poate cheia fenomenului de care ne-am apropiat mai sus şi pe care l-am lăsat deoparte, deşi este integrat în definiţia curentă a imputării, şi anume că a imputa înseamnă a pune ceva *în contul cuiva*... Totul se întâmplă ca şi cum actele noastre ar fi înscrise într-un mare registru de conturi, pentru a fi înregistrate si arhivate. Poate această metaforă a înscrierii şi înregistrării exprimă obiectivarea a ceea ce tocmai am numit recapitularea în prezent a responsabilităţii consecinţelor şi a aceleia a îndatorării. Menţinerea de sine, obiectivată astfel în imaginea unei înlănţuiri a tuturor actelor noastre în afara noastră, ia înfăţişarea unui destin care face din Sine propriul său duşman[96].

96. Aici s-ar dovedi utilă o confruntare cu gândirea orientală despre înlănţuirea actelor în *Kharma*, după cum a început să o demonstreze T. Hisashige în *Phénoménologie de la conscience de la culpabilité. Essai de pathologie éthique*, prezentare de P. Ricœur, Tokyo, Editura Universităţii Senshu, 1983.

Voi fi mai concis în legătură cu contribuția ultimelor studii la dialectica sinelui și a altuia decât sine. Într-un anumit mod, aceasta a fost prezentă în mod explicit în toate dezvoltările anterioare. În plus, ea va fi reluată în următorul studiu sub titlul de Același și Altul. Dacă trebuia totuși să numim categoria care, la nivelul celei de-a treia problematici puse în mișcare în vederea reîntoarcerii la sine, ar corespunde categoriilor precedente de imputabilitate și de responsabilitate, aș alege termenul atât de drag lui Hegel, în perioada de la Iena și în cursul ulterior al operei sale, acela de *recunoaștere*. Recunoașterea este o structură a sinelui reflectând asupra mișcării care conduce stima de sine către solicitudine și, de aici, către dreptate. Recunoașterea introduce diada și pluralitatea în însăși constituirea sinelui. Reciprocitatea în prietenie, egalitatea proporțională în dreptate, reflectându-se în conștiința de sine, fac din stima de sine o figură a recunoașterii. Ceea ce vom afirma în următorul studiu despre conștiință, în sensul cuvântului german *Gewissen*, își are rădăcinile în îmbinările dintre același și altul în forul interior.

Al zecelea studiu

Spre ce ontologie ne îndreptăm?

Acest studiu, mai mult decât toate celelalte, are un caracter exploratoriu. El urmăreşte să scoată în evidenţă implicaţiile *ontologice* ale cercetărilor noastre anterioare aşezate sub titulatura unei hermeneutici a sinelui. Ce mod de a fi caracterizează sinele, ce fel de fiinţare sau entitate este acesta? Pentru a împărţi dificultatea şi pentru a-i aplica metoda fragmentară de la care ne reclamăm constant, să reluăm schema întrebărilor prezentate în „Prefaţă". Potrivit acestei scheme, hermeneutica este locul de articulare a trei problematici:

1/ abordarea indirectă a reflecţiei printr-un detur prin analiză;

2/ prima determinare a ipseităţii obţinută prin opoziţie cu faptul-de-a-fi-acelaşi;

3/ a doua determinare a ipseităţii obţinută prin dialectica sa cu alteritatea.

Am numit această serie de problematici prin termenul „hermeneutică", pe baza echivalenţei exacte între *interpretarea* de sine şi desfăşurarea acestei triple medieri.

Ierarhizarea acestor trei problematici nu a constituit, la drept vorbind, firul conducător al studiilor precedente, construite mai degrabă pe baza unei anumite polisemii a întrebării *cine*? (cine vorbeşte? cine acţionează? cine îşi spune povestea? cine este responsabil?). Cu toate acestea, ordinea pe care am urmat-o până aici nu a fost cu totul străină de succesiunea acestor trei medieri: articularea între reflecţie şi analiză a fost într-adevăr necesară încă din primul studiu, şi în mod constant în următoarele; dialectica ipseităţii şi a faptului-de-a-fi-acelaşi a avut întâietate în mod vădit în al cincilea studiu;

în sfârșit, dialectica ipseității și a alterității a fost dominantă în ultimele trei studii. Aceste trei problematici și aceste trei medieri vor ghida, în ordinea pe care am menționat-o, schița ontologică următoare. Intersectarea lor finală va scoate în evidență multiplicitatea sensurilor ființei care se ascund în spatele întrebării formulate la început: ce fel de ființă este sinele? În această privință, întregul studiu care urmează este dominat de concepția polisemică a ființei provenită de la Platon și Aristotel.

O primă întrebare privește angajamentul ontologic general al tuturor studiilor noastre și poate fi formulată pornind de la noțiunea de *atestare* cu care am încheiat „Prefața". A doua întrebare se referă la semnificația ontologică a distincției între ipseitate și faptul-de-a-fi-același; ea are ca sursă prima întrebare, în măsura în care atestarea poate fi identificată cu asigurarea că fiecare trebuie să existe ca un același în sensul ipseității. A treia întrebare, de departe cea mai complexă și mai cuprinzătoare, pentru că implică titlul însuși al acestei cărți, se raportează la structura dialectică specifică a raportului între ipseitate și alteritate.

Or, dialectica în cadrul căreia acești doi termeni se opun și se compun ține de un discurs de rang secund, care amintește de cel ținut de Platon în *Thaithetos*, *Sofistul*, *Philebos* și *Parmenides*; acest discurs aduce în scenă meta-categoriile, „marile genuri", înrudite cu Același și Altul platonicieni, care depășesc discursul de prim rang de care țin categoriile sau existențialii, cum ar fi persoanele sau lucrurile, prezente încă de la primul nostru studiu, în calitate de particulari de bază cărora le sunt atribuite în mod absolut predicate, cum ar fi cele ale acțiunii. În această privință, ultimele noastre trei studii, acordând un statut etic și nu doar unul analitic-descriptiv distincției dintre persoană și lucru, au rămas în cadrul acestui discurs de prim rang. O abordare minuțioasă a meta-categoriei alterității, antrenată de a treia dialectică a hermeneuticii noastre a sinelui, ne va forța să deosebim în mod clar acest discurs de rang secund de aspectele mai vădit fenomenologice ale hermeneuticii sinelui.

A treia dialectică scoate însă cel mai bine la iveală dimensiunea speculativă a unei cercetări cu caracter ontologic a modului de a fi al sinelui. Un ultim motiv de a situa încă de acum primele abordări ontologice în cadrul perspectivei celei de-a treia dialectici este dat de faptul că nici ipseitatea, nici alteritatea în sensul în care le înțelegem noi, nu vor putea fi

pur și simplu reformulate în limbajul încremenit al unei ontologii gata să fie repetate, în sensul cel mai plat al repetiției. Altul decât sine nu va fi un echivalent exact al Altuia platonician, iar ipseitatea noastră nu va fi o repetiție a Aceluiași platonician. Ontologia pe care o schițăm aici este fidelă sugestiei făcute în „Prefață", și anume că o ontologie mai este încă posibilă în zilele noastre, în măsura în care filosofiile trecutului rămân deschise unor reinterpretări și reaproprieri, datorită unui potențial de sens rămas necercetat, chiar reprimat printr-un proces de sistematizare scolastică din care au rezultat marile corpuri doctrinale pe care le recunoaștem de obicei prin maeștrii lor: Platon, Aristotel, Descartes, Spinoza, Leibniz etc. De fapt, dacă aceste resurse, pe care marile sisteme ale trecutului tind să le sufoce și să le disimuleze, nu pot fi trezite sau eliberate, nicio descoperire nu ar fi posibilă, iar gândirea timpului prezent nu ar avea de ales decât între repetiție și rătăcire. Această poziție de principiu ce privește raporturile între filosofia pe cale de constituire și istoria filosofiei poate fi comparată cu ceea ce am afirmat în altă parte – în *Metafora vie* și în *Timp și povestire* – despre raporturile dintre tradiție și inovație. Dar aplicarea acestei maxime este periculoasă, în special la nivelul „marilor genuri" cum ar fi Același și Altul, a căror istorie este pe puțin intimidantă; ne vom da repede seama că angajamentul ontologic al atestării și semnificația ontologică a ipseității ca atare nu ușurează confruntarea noastră cu tradiția.

1. *Angajamentul ontologic al atestării*

Cercetarea noastră ontologică începe din locul în care „Prefața" se oprise. Elogiul pe care l-am făcut atunci atestării în calitate de *crezare* și de *încredere* era menit să contracareze, în același timp, ambiția certitudinii autofondatoare proprie *Cogito*-ului cartezian și umilirea *Cogito*-ului, redus la stadiul de iluzie, în urma criticii nietzscheene. Prin urmare, prima noastră abordare a atestării era poziționată prin raportare la disputa din jurul *Cogito*-ului. Or, studiile care compun corpul acestei lucrări s-au desfășurat într-un loc pe care l-am considerat ca fiind *atopos* față de cel al poziției *Cogito*-ului, și prin urmare față de cel al destituirii sale. De aceea, nu ne putem limita la caracterizarea pe care am făcut-o atestării, la început, în

termeni de certitudine; sau mai degrabă, caracterizând atestarea din punct de vedere aletic (sau veritativ), am angajat deja, fără să o precizăm, o altfel de dezbatere, diferită de una considerată a fi pur epistemică, ca și cum problema ar consta doar în situarea ei pe o scară a cunoașterii. Or, caracterizarea aletică a atestării nu se limitează la o astfel de deteminare epistemică. Dacă acceptăm să luăm ca ghid polisemia ființei sau mai degrabă a ființării – pe care Aristotel o afirmă în *Metafizica* E 2 –, ființa drept ceva adevărat și ființa egală cu falsul sunt sensuri originare ale ființei, distincte și, se pare, de același rang ca ființa potrivit categoriilor, ca ființa în stare potențială și în act și ca ființa prin accident[1]. În fapt, toate observațiile noastre anterioare despre atestarea drept crezare și încredere au fost reunite tocmai sub semnul ființei drept ceva adevărat. Oare acest lucru este totuna cu a spune că metafizica ființei drept ceva adevărat și a ființei egală cu falsul poate fi repetată în termenii în care a fost formulată prima dată de Aristotel? Aici apare o primă ocazie de a verifica ipoteza noastră de lucru referitoare la legătura între inovare și tradiție în cadrul gândirii de astăzi.

Atestarea are, într-adevăr, ca prim punct opus articularea reflecției pe analiză, în sensul tare pe care filosofia analitică l-a acordat acestei noțiuni. Ceea ce este atestat, la un prim nivel, este chiar faptul-de-a-fi-adevărat al *medierii* reflecției prin analiză. În multe privințe, această situație este fără precedent. Or, paradoxul principal constă în faptul că tocmai pasajul prin analiză, pe care alți autori l-ar numi obiectivare, într-un sens critic accentuat, este cel care conferă întregului proces o orientare *realistă*. În această privință, aș vrea să recunosc meritele filosofiei analitice care va constitui un sprijin permanent pentru schița mea ontologică. Primul nostru demers, în compania lui Strawson, a fost impulsionat de exigența *referențială* a semanticii fregeene; de aceea, discursul privitor la corpuri și persoane ca particulari de bază este de la început un discurs *despre...*:

1. „Ceea ce se numește propriu-zis Ființă se ia în mai multe sensuri, dintre care, după cum am văzut (Delta 7), unul este Ființa prin accident, altul Ființa drept ceva adevărat prin opoziție cu Neființa, considerată ca egală cu falsul; apoi, pe lângă acestea, Ființa considerată în cadrul diferitelor categorii, cum e substanța, calitatea, cantitatea, locul, timpul și alte categorii de același fel. Dar pe lângă aceste feluri de Ființă, mai e și Ființa în stare potențială și Ființa în act." (Aristotel, *Metafizica*, Epsilon, 2, 1026 a – 1026 b, trad. Șt. Bezdechi, București, Iri, 1996, p. 233).

persoana este mai întâi cea *despre care* se vorbește; această tendință realistă a filosofiei analitice vine să contrabalanseze cu putere cele două tendințe, respectiv cea idealistă și cea fenomenalistă, ce își aveau sursa în gândirea lui Descartes și lui Hume. În continuare, accentul realist pus de Davidson asupra noțiunii de eveniment, așezată la același nivel cu entitățile obiective sau substanțiale, mi-a fost de un real sprijin, chiar dacă nu pot să îl urmez pe Davidson pe terenul fizicalismului către care se îndreaptă, în cele din urmă, ontologia sa a evenimentului. Același lucru l-aș putea spune despre căutarea criteriilor obiective ale identității personale la Parfit. La rândul ei, noțiunea de identitate narativă, oricât de legată ar fi de ficțiune, datorează raportului său – chiar dacă conflictual – cu noțiunea de identitate personală a filosofilor analitici, un sens percutant al deschiderii ontologice a afirmațiilor despre sine, făcute cunoscute prin analizele lui Strawson, Davidson și Parfit, pentru a nu-i numi decât pe cei cu care am încercat, în mod sistematic, să confrunt hermeneutica de sursă fenomenologică.

Dar serviciul adus e reciproc: atestarea care este într-adevăr a sinelui are un efect asupra analizei înseși și o apără de acuzația potrivit căreia ea ar fi limitată, din cauza constituirii sale lingvistice, la explicitarea expresiilor cutărei sau cutărei limbi naturale, sau, mai rău, a falselor evidențe ale simțului comun. Desigur, am reușit deseori să deosebim, în cadrul limbajului comun, între întrebuințări contingente legate de constituirea particulară a unei limbi naturale date și semnificațiile pe care le-am putea numi transcendentale, în sensul că ele sunt condiția de posibilitate a întrebuințării primelor. Dar această distincție de-a dreptul kantiană între transcendental și empiric rămâne dificil de stabilit și de menținut, dacă nu poate fi afirmată dependența determinațiilor lingvistice ale acțiunii de constituirea ontologică a acțiunii. În acest sens, sprijinul pe care atestarea îl aduce, în schimb, analizei lingvistice confirmă faptul că aceasta din urmă poate, pe de o parte, să tragă folos din întrebuințările cele mai pertinente ale limbajului comun, ca un *thesaurus* al expresiilor celor mai adecvate – după cum nota Austin – și, pe de altă parte, să-și permită să critice limbajul comun ca depozit de prejudecăți ale sensului comun, chiar de expresii pe care o gramatică înșelătoare le-ar conduce către o ontologie greșită, după cum bănuia Russell.

Acesta nu este singurul serviciu pe care ontologia implicită hermeneuticii îl aduce analizei lingvistice. Acesteia din urmă i se poate aduce o

acuzație mult mai gravă decât dependența sa de întrebuințările contingente ale unei limbi naturale date; în mod paradoxal, *the linguistic turn*, în ciuda turnurii referențiale a semanticii filosofice, a avut deseori sensul unui refuz de a „ieși" din cadrul limbajului și al unei neîncrederi asemănătoare cu cea pe care structuralismul francez o avea față de orice dimensiune extralingvistică. Este chiar important să subliniem că axioma implicită potrivit căreia „totul este limbaj" a condus deseori la un semanticism închis, incapabil să explice acțiunea umană ca ceva ce *are loc* în mod efectiv în lume, ca și cum analiza lingvistică ne-ar condamna să sărim de la un joc de limbaj la altul, fără ca gândirea să poată să întâlnească vreodată un fapt *efectiv*. În această privință, o fenomenologie cum este cea a lui Husserl, potrivit căreia stratul limbajului este „ineficace" față de viața conștiinței intenționale, are valoarea unui corectiv, tocmai pentru că propune o vedere total opusă[2].

În cele din urmă, atestarea este o dovadă a *chiasmului* între reflecție și analiză, la nivelul modului de a fi al sinelui.

Regăsim aici tipul de *vehemență ontologică* pe care am susținut-o în altă parte, în numele convingerii că – chiar în cazul întrebuințărilor limbajului ce par cel mai puțin referențiale, așa cum este cazul metaforei și ficțiunii narative – limbajul exprimă totuși ființa, chiar dacă această vizare ontologică pare a fi amânată, întârziată prin negarea prealabilă a referențialității literale a limbajului comun.

Dar dacă prin toate aceste trăsături, dimensiunea aletică (veritativă) a atestării este înscrisă în prelungirea ființei drept ceva adevărat despre care discută Aristotel, atestarea păstrează în ceea ce o privește ceva specific, prin singurul fapt că cel despre care ea afirmă faptul-de-a-fi-adevărat este chiar sinele; iar ea face acest lucru de-a lungul medierilor obiectivante ale limbajului, ale acțiunii, povestirii, predicatelor etice și morale ale acțiunii. De aceea, distincția aristotelică între faptul-de-a-fi-adevărat

2. În teza încă nepublicată a lui Jean-Luc Petit (*op. cit.*), vom găsi o evaluare foarte critică a semantismului închis pe care i-l atribuie lui Wittgenstein și de care toată școala post-wittgensteiniană nu ar fi reușit să se despartă, trecând de la o frază la alta, fără să regăsească vreodată temeiul ferm al unei acțiuni efective. Potrivit lui Petit, doar o fenomenologie a conștiinței intenționale, luată în dimensiunea ei practică, în relație cu o lume care este ea însăși *practicabilă*, ar putea salva analiza semantică de acest semanticism închis.

și faptul-de-a-fi-fals nu poate fi pur și simplu repetată, întrucât aceasta rămâne prizonieră de două ori: pe de o parte, ea este prizonieră a preeminenței prezumate a judecății asertive, a lui *apophansis*, în ordinea adevărului, iar pe de altă parte, este prizonieră a unei metafizici a cărei reapropriere este, dacă nu imposibilă, cel puțin foarte dificilă și riscantă. Vom reveni asupra acestui aspect mai jos.

Aș dori să subliniez printr-o singură trăsătură diferențială distanța care separă faptul-de-a-fi-adevărat potrivit atestării de faptul-de-a-fi-adevărat potrivit metafizicii lui Aristotel. Atestarea, am spus încă din prefață, are drept element contrar suspiciunea. În *acest* sens, suspiciunea ocupă locul faptului-de-a-fi-fals din perechea aristotelică. Dar, dacă suspiciunea ține de același nivel aletic ca atestarea – deci de un plan în același timp epistemic și ontologic – ea se raportează la atestare într-un fel foarte original. Ea nu este pur și simplu contrarul atestării, într-un sens pur disjunctiv, așa cum este faptul-de-a-fi-fals față de faptul-de-a-fi-adevărat. Suspiciunea mai este și calea *către* și trecerea *în* atestare. Ea urmărește atestarea, tot așa cum mărturia falsă urmărește mărturia adevărată. Această aderență, această inerență a suspiciunii în atestare a marcat întregul curs al studiilor noastre. Într-adevăr, suspiciunea s-a insinuat încă de la prima ocurență a aporiei ascrierii; a devenit mai puternică odată cu aporiile identității personale, și mai mult, cu cele ale identității narative; a luat o formă mai înșelătoare sub chipul ezitărilor care marchează convingerea în judecata morală în situație, confruntată cu conflictele datoriei. Astfel, între atestare și suspiciune a apărut un tip de echilibru neliniștitor, de fiecare dată când certitudinea sinelui a trebuit să se retragă în refugiul inexpugnabil al întrebării *cine*?

În acest caz, pare dificil să avansăm pe calea angajamentului ontologic al atestării, dacă nu precizăm de îndată că ceea ce este atestat în mod absolut este chiar ipseitatea, în diferența sa față de *faptul-de-a-fi-același* și, în același timp, în raportul său dialectic cu *alteritatea*.

2. *Ipseitate și ontologie*

După cum am sugerat, atestarea este asigurarea – crezarea și încrederea – de a *exista* în modul ipseității. Prezentând astfel miza ontologică

a ipseității, adăugăm o nouă dimensiune ontologiei pe care hermeneutica sinelui o cheamă pe urmele sale.

O singură cale merită să fie cercetată aici, chiar dacă dificultățile par și mai dense decât cele întâlnite în secțiunea precedentă: această cale face legătura între cercetarea ființei sinelui și reapropriere celor patru semnificații primare ale ființei pe care Aristotel le așeza sub semnul distincției între *act* și *potență*.

Toate analizele noastre încurajează această cercetare, în măsura în care ele indică o anumită unitate a acțiunii umane – lăsând deoparte, pentru moment, tema complementară a suferinței la care vom reveni în secțiunea următoare. Această unitate nu ar ține oare de meta-categoria ființei ca act și ca potență? Iar apartenența ontologică a acestei meta-categorii nu păstrează oare ceea ce am numit, în mai multe ocazii, unitatea analogică a acțiunii, pentru a sublinia caracterul polisemic al acțiunii și al omului ce acționează, scos în evidență de caracterul fragmentar al studiilor noastre? Mai bine spus: de-a lungul cercetărilor noastre, oare nu am considerat deseori termenul „act" (act de discurs) ca fiind sinonim cu termenii „a acționa" și „acțiune"? Și în aceleași contexte, nu am recurs oare la termenul „putință" pentru a exprima fie puterea de a acționa a agentului căruia îi este imputată sau ascrisă o acțiune, fie puterea agentului *asupra* pacientului acțiunii sale (puterea-asupra, care este o ocazie pentru violența în toate formele sale), fie puterea-în-comun a unei comunități istorice pe care o considerăm a fi mai fundamentală decât raporturile ierarhice de dominare între guvernanți și guvernați? Pe scurt, limbajul actului și al potenței nu a încetat să susțină fenomenologia noastră hermeneutică a omului în acțiune. Dar aceste anticipări sunt oare suficiente pentru a reuni unitatea analogică a acțiunii umane cu o ontologie a ființei și a potenței?

1. Pe cât de justificată pare a fi această sarcină, în principiul ei, de către pluralitatea de semnificații ale ființei care par să deschidă un curs autonom al ideilor de act și de potență, pe atât punerea acestei sarcini în aplicare se confruntă cu dificultăți atât de puternice, încât pun sub semnul întrebării încercarea noastră de a reactualiza ontologia aristotelică, cât și încercarea contemporanilor noștri, pe care o vom discuta la momentul potrivit.

Rezistențele față de o reapropriere în favoarea unei ontologii a ipseității se acumulează în *Metafizica* Delta 12 și în Theta 1-10, unde se discută

în mod explicit despre *dunamis* și despre *energeia*. În Delta 12, unde problema lui *dunamis* și a noțiunilor înrudite este abordată în contextul unei cărți în formă de glosar filosofic, cititorul se confruntă de la bun început cu polisemia unui termen de la care ne așteptăm că susține unitatea analogică a acțiunii. În această polisemie, există o semnificație dominantă (câteodată numită „simplă"), și anume „principiul mișcării sau schimbării în alt lucru sau în același, socotit ca altul"[3]. Dar, pe lângă faptul că raportul de la potență la act nu este luat în considerare, locul acordat *praxis*-ului uman față de schimbare ridică imediat o problemă, pentru că exemplele date – arta de a construi, arta de a vindeca – înclină mai degrabă spre partea *poiēsis*-ului, în timp ce „a săvârși ceva bine" (a treia semnificație care va reapărea în cartea Theta 2) se spune mai degrabă despre *praxis*.

Dacă trecem de acest exercițiu de definiții la abordarea sistematică a perechii *dunamis-energeia* în *Metafizica* Theta, perplexitățile se adună.

Mai întâi, se pare că cei doi termeni se definesc unul prin celălalt, fără să putem determina sensul unuia independent de celălalt, pentru că altfel am risca ca polisemia recunoscută în cartea Delta 12 să conducă la disoluția lor separată. Dar pot fi oare *definite* noțiunile care nu sunt precedate de nimic[4]?

---

3. Aristotel, *Metafizica*, Delta, 1019 a, *op. cit.*, p. 195. Celelalte semnificații ale lui *dunamis* nu introduc, este adevărat, mari diferențe în folosirea termenului: fie că e vorba de puterea *activă* de a produce schimbare sau mișcare, despre puterea *pasivă* de a le primi sau de a le suporta, sau despre „capacitatea de a duce un lucru la bun sfârșit sau de a-l săvârși după propria voință". Mai mult, sensurile multiple de „puternic", „capabil" (*dunaton*), corespund destul de bine cu cele ale lui *dunamis*. Doar imposibilul (lucrul al cărui contrariu este cu necesitate adevărat) și posibilul (când contrariul său nu este, în chip necesar, fals) deschid către o dimensiune conexă, dar diferită, la frontiera posibilului logic și al posibilului ontologic.

4. Cartea *Theta* începe cu ideea de putință în raportul său cu mișcarea și nu introduce actul decât în *Theta* 6: „Prin act, prin urmare, se înțelege existența unui lucru, dar nu în felul în care am spus că lucrul există în putință. Spunem, de pildă, că statuia lui Hermes există în potență în lemn și că, tot astfel, jumătatea de linie există în potență în linia întreagă, pentru că ar putea fi scoasă din aceasta. De asemenea, numim învățat în potență pe cineva, chiar când nu meditează la vreo problemă, dacă el e în stare să se dedea unor astfel de meditații; când însă se dedă, îl numim învățat în act." (*Theta* 6, 1048 a 30, p. 343). Pe lângă circularitatea aparentă mai apare, în lipsa unei definiții directe, și

care nu se grăbește să unifice, de la înălțimea unui principiu, câmpul experienței umane, așa cum o fac mai precis filosofiile de care m-am separat în „Prefață". Și, chiar dacă despre acțiune se poate spune că înglobează teoria, în calitate de activitate teoretică, tendința hegemonică acordată în acest fel acțiunii trebuie corectată, recunoscându-i polisemia care nu permite nimic altceva decât ideea unei unități analogice a acțiunii[18].

Să îmi fie permis să închei acest tur de orizont al celor câtorva reapropriei heideggeriene ale lui Aristotel cu cea oferită de Rémi Brague, de la care am împrumutat deja câteva elemente, reinterpretarea lui fiind într-adevăr foarte complexă. Tema nu este dată de ceea ce afirmă Aristotel, ci de ceea ce rămâne negândit în ceea ce a fost spus, și anume, în mod fundamental, interpretarea lui *energeia* aristotelică în termenii faptului-de-a-fi-în-lume heideggerian. Ceea ce rămâne negândit la Aristotel trebuie prin urmare să fie reconstruit, în măsura în care antropologia, cosmologia, teologia lui Aristotel sunt îmbinate în așa fel, încât acest negândit nu poate fi exprimat. Vreau să arăt aici până unde îl pot urma pe Rémi Brague și unde mai exact apar rezervele mele.

---

18. Este remarcabil faptul că J. Taminiaux, care își propune de asemenea „o reapropriere a *Eticii Nicomahice*" (în *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, 1989, p. 147-189) nu a luat ca fir director pe *Sorge* a lui Heidegger, ci perechea autenticitate (*Eigentlichkeit*) – inautenticitate (*Uneigentlichkeit*), pe care le corelează cu perechea greacă *poiēsis – praxis*. Astfel, *poiēsis* devine modelul pentru raportarea omului la lumea de zi cu zi, iar, prin extensie, model pentru *Vorhandenheit*, în măsura în care până și lucrurile care nu sunt în mod imediat la îndemână pot fi eventual manipulate. Dar el nu merge până la transformarea lui *praxis* într-un principiu unitar, deși susține superioritatea etică și politică a *praxis*-ului asupra *poiēsis*-ului. Mai mult, comparația între Heidegger și Aristotel nu este făcută fără ca Heidegger să fie puternic criticat, reproșându-i, pe de o parte, că a pierdut din vedere legătura *praxis*-ului cu pluralitatea actorilor și cu o opinie (*doxa*) reversibilă și fragilă – legătură reluată în schimb, cu putere, de Hannah Arendt – iar pe de altă parte, că ar fi acordat acestei *thēoria* filosofice o preeminență chiar și în câmpul politicii, părăsind astfel modestia aristotelică pentru mândrele pretenții platoniciene: „în ontologia fundamentală, totul se petrece ca și cum *bios theōrētikos* ar cuprinde și ar conduce întreg *praxis*-ul" (*op. cit.*, p. 175). În schimb, recuperarea lui *energeia* în analitica *Dasein*-ului este bine privită (*ibid.*, p. 159, 163-164, 166). În cele din urmă, Taminiaux recunoaște că, în perioada ontologiei fundamentale a *Dasein*-ului, *phusis* aristotelic nu este încă înțeles în termenii unei dimensiuni care o va feri de critica lui *Vorhandenheit* și a inautenticității sale, ceea ce va pretinde o reabilitare a *poiēsis*-ului, statutul căderii fiind rezervat doar tehnicii moderne (*ibid.*, p. 171).

Faptul că sinele şi faptul-de-a-fi-în-lume sunt corelative de bază este neîndoielnic. Sinele devine astfel nespusul teoriei aristotelice a sufletului, şi la un nivel mai general, al întregii antropologii aristotelice. Dar se poate oare spune că precizia sensului acordat termenului *autos* este slăbită de confuzia între *sine* – un concept fenomenologic, şi *om* – un concept antropologic? Rolul pe care îl acordăm analizei presupune faptul că deturul prin obiectivare este cea mai scurtă cale de la sine la sine însuşi. În acest sens, conceptul antropologic de om mi se pare justificat. Desigur, în ciuda afirmării interiorităţii vieţii faţă de ea însăşi, sinele este în mod esenţial deschidere către lume, iar raportul său cu lumea este, după cum spune Brague, un raport de preocupare totală: *totul* mă preocupă. Iar această preocupare se dezvoltă de la faptul-de-a-fi-în-viaţă la gândirea angajată, trecând prin *praxis* şi faptul de a trăi bine. Dar cum am putea aprecia la justa valoare această deschidere, dacă nu prin sesizarea, în cadrul iniţiativei umane, a unei coordonări specifice cu mişcările lumii şi cu toate aspectele fizice ale acţiunii? Este pus astfel în discuţie deturul reflecţiei *prin* analiză. Or, funcţia revelatorie recunoscută *Dasein*-ului nu doar că nu poate să înlocuiască acest detur obiectivant, ci mi se pare mai degrabă că îl presupune sau îl reclamă.

Dar cea mai mare problemă este dată de noţiunea de fapt-de-a-fi-în-lume, înţeleasă ca sensul negândit al conceptului de *energeia*. Ceea ce nu înseamnă că aş contesta distincţia între conceptul fenomenologic de lume şi conceptul cosmologic de univers (distincţie care nu exclude detururi încă şi mai mari decât cele care fac legătura între fenomenologia sinelui şi antropologia omului). Rezerva mea este dată de un singur aspect, dar esenţial. Oare prezenţa chiar trebuie să fie înţeleasă drept *nexus*-ul fundamental între faptul-de-a-fi-sine şi faptul-de-a-fi-în-lume? Desigur, prezenţa nu trebuie să fie separată de preocupare, al cărei sens amplu tocmai l-am amintit. Dar dacă „preocuparea" nu include prezenţa, cum ar mai putea fi considerată prezenţa drept sensul negândit cel mai plauzibil al noţiunii aristotelice de *energeia*[19]? Prezenţa faptului-de-a-fi-sine-în-lume

19. Recomandăm spre lectură capitolul remarcabil cu care se închide lucrarea lui Rémi Brague, „L'être en acte" (*op. cit.*, p. 463-509). Am arătat mai sus ce datorez interpretării fragmentului din *Metafizica* Theta 6, 1048 b 18-35, prezentat ca un „aerolit

La aceste trei surse de perplexitate – determinarea circulară a actului și a potenței, împărțirea câmpurilor respective de aplicare (fizica mișcării, pe de o parte, cosmo-teologia repausului și a „gândirii gândirii", pe de altă parte), primatul actului asupra potenței în legătură cu teoria substanței – se mai adaugă o perplexitate specifică ce privește raportul acestei semnificații primare a ființei cu acțiunea umană. În acest punct, este angajată întreaga noastră cercetare. Într-un sens, s-ar putea într-adevăr spune că exemplele date din sfera operațiunilor umane – a vedea, a înțelege, a trăi bine, a făuri, a acționa (în sensul acordat praxis-ului în cărțile care formează *Etica*) – au o valoare paradigmatică[10].

Într-un alt sens, exemplele ce țin de sfera umană de activitate nu ar trebui să fie tratate ca modele, pentru că altfel riscă să pună serios sub semnul întrebării demersul metafizic al lui Aristotel, în dublul aspect amintit mai sus: pe de o parte, a asigura mișcării demnitatea ontologică pe care

---

– *dunamis* tocmai în cazul omului, când se discută despre suflet. Acest schimb între semnificațiile diferite ale ființei apare cu claritate în definiția sufletului, din tratatul *De anima*: sufletul, se spune aici, este „substanța (*ousia*) ca formă (*eidos*) a unui corp natural ce are potențial viață". În *Aristote et la question du monde* (Paris, PUF, 1988), Rémi Brague surprinde modul în care Aristotel folosește termenul *entelehie* în prima sa definiție a sufletului (Aristotel, *De anima*, II, 1, 412 a 21 și urm.), pentru a-l înlocui apoi, în a doua jumătate a definiției, cu termenul *organikos*, astfel încât sufletul este, în cele din urmă, „*entelehie* primordială a unui corp natural, înzestrat cu organe" (*ibid.*, 412 b 5 și urm.; Rémi Brague, *op. cit.*, p. 333). Mă voi opri mai mult asupra lucrării impresionante a lui Rémi Brague, când voi cerceta demersurile heideggeriene de reinterpretare a filosofiei lui Aristotel.

10. Începând cu Theta 1, *enteleheia* și *ergon* sunt tratate ca pereche (1045 b 33-34): Theta 8 își încheie argumentația care stabilește prioritatea actului asupra potenței, plasând în succesiune cei trei termeni *energeia*, *enteleheia*, *ergon*. Or, doar în cazul în care acțiunea este cu adevărat *praxis*, putem susține pe de-a dreptul că „lucrarea este scopul, iar actul este lucrarea (*ergon*). De aceea cuvântul *act* derivă de la cuvântul *lucrare* și năzuiește să însemne același lucru ca *enteleheia*" (*Metafizica*, Theta 8, 1050 a 21, *op. cit.*, p. 351-352 (trad. mod.)). Acest lucru îi va permite lui Rémi Brague să traducă *energeia* prin „faptul-de-a-fi-în-lucrare" (*op. cit.*, p. 335). Oare această proximitate între *energeia* și *ergon* nu a încurajat numeroși comentatori să propună un model artizanal pentru întreaga serie: *enteleheia*, *energeia*, *ergon*? Ca urmare a acestei simplificări, întregul efort de a reapropria ontologia actului și a potenței în avantajul ființei sinelui a devenit aproape inutil.

parmenidienii i-au negat-o; pe de altă parte, a acorda, pe baza noțiunii de act, o demnitate ontologică entităților din cosmo-teologie[11].

Există totuși un fragment din *Theta* 6 (1048 b 18-35) în care, în ciuda caracterului său izolat (acest fragment pare că este o foaie desprinsă de restul textului, necunoscut de comentatorii medievali), noțiunea de act este separată în mod clar de cea de mișcare și ajustată mai degrabă cu cea de acțiune, în sensul de *praxis*. Acest text este remarcabil prin faptul că disjuncția între act și mișcare este întărită aici printr-un criteriu gramatical privitor la funcționarea timpurilor verbale, și anume posibilitatea de a spune, în același timp, „împreună" (*hama*): el poate să vadă și să fi și văzut, el trăiește bine și a trăit bine, el a fost fericit și mai este încă[12]. Desigur, putem acorda o importanța deosebită acestui text surprinzător, dar nu

11. Deosebirea introdusă în Theta 2 și 5 între putințe „rațională" (*meta logou*) și „irațională" (*alogoi*) pare să circumscrie câmpul în care exemplele luate din sfera operațiunilor umane sunt pertinente; deosebirea este chiar susținută prin trăsături diferențiale precise: astfel, numai putința „rațională" este o putință a contrariilor, și anume efectuarea sau privația lui (Theta 2); pe de altă parte, trecerea de la potență la act în timpul producerii se realizează fără obstacole, în timp ce, în ordinea naturală, sunt necesari niște intermediari; astfel, sămânța nu este un om în potență, decât dacă este depusă într-o altă ființă, suferind astfel o schimbare (Theta 7).

12. Rémi Brague consacră o analiză excelentă acestui fragment (*op. cit.*, p. 454-474). Argumentul, ce se bazează pe gramatica timpurilor verbale, este următorul: „criteriul care ne permite să facem diferența între mișcare și act trebuie căutat de partea *telos*-ului și a relației sale cu acțiunea, relație de inerență sau de exterioritate conform căreia avem de-a face, respectiv, cu *energeia* sau cu o mișcare" (*ibid.*, p. 467). Jocul timpurilor verbale, structurat în jurul acestei diferențe, ține de un fenomen fundamental legat de temporalitatea proprie acțiunii umane: „Faptul că perfectul și prezentul sunt 'împreună' presupune că tot ceea ce perfectul conține din trecut este recapitulat în prezent" (*ibid.*, p. 473). În acest caz, acțiunea trece dincolo de propriul său scop, iar termenul „act", ce înlocuiește pe *enteleheia*, desemnează mai degrabă „o eliberare a activității reduse la sine (...) decât realizarea sa împlinită" (*ibid.*, p. 471.) R. Brague nu se înșeală atunci când scoate în evidență locul ocupat de *eu zēn*, de faptul de a trăi bine („el a avut și continuă să aibă o viață frumoasă", după cum preferă el să traducă) și de raportul său cu fericirea, printre exemplele de acte care nu sunt mișcări. Rezerva majoră a lui Brague – care privește faptul că Aristotel nu a avut în vedere decât conținutul fericirii și legătura ei cu contemplația, formă superioară a vederii, și că nu a abordat problema actului de a fi fericit în calitate de act, în împlinirea lui – este prea strâns legată de interpretarea sa de ansamblu a filosofiei lui Aristotel, ca să mai insistăm și noi aici.

vedem cum ar putea, el singur, să lămurească numărul uriaș de ambiguități pe care le-am enumerat.

În acest caz, ne rămâne să transformăm obstacolul pe care aceste ambiguități îl opun înaintării noastre într-un sprijin, care poate consta fie în definiția circulară a potenței și a actului, extinderea extremă a câmpurilor respective de aplicare a acestor noțiuni, fie în incertitudinea ce privește importanța exemplelor extrase din sfera acțiunii umane. Propun să luăm ca punct de plecare chiar această ultimă echivocitate, pentru a schița reapropriere pe care o sugerez. Pentru o aprofundare ontologică a acțiunii umane, nu este oare esențial ca exemplele extrase din acest ultim registru să apară ca fiind, rând pe rând, *centrale* și *descentrate*? Pentru a fi mai clar: dacă *energeia-dunamis* nu ar constitui decât o altă modalitate de a exprima *praxis*-ul (sau, mai grav, de a extrapola în mod metafizic câteva modele artizanale de acțiune), lecția ontologiei nu ar avea nicio deschidere; în schimb, în măsura în care *energeia-dunamis* alimentează alte câmpuri de aplicare decât cel al acțiunii umane, caracterul ei fecund devine evident. Este mai puțin important faptul că, în textul lui Aristotel, *dunamis* este invocată în sprijinul fizicii mișcării, iar actul pur în numele cosmoteologiei. Aspectul esențial îl constituie *descentrarea* ca atare – în jos sau în sus, la Aristotel – prin mijlocirea căruia perechea *energeia-dunamis* trimite către un fond al ființei, în același timp potențial și efectiv, pe care se profilează acțiunea umană. Cu alte cuvinte, este la fel de important ca acțiunea umană să fie locul de lizibilitate prin excelență al acestei semnificații a ființei ca distinctă de toate celelalte (aici fiind incluse și cele pe care substanța le activează în urma sa) și ca ființa ca act și potență să aibă alte câmpuri de aplicare decât cel al acțiunii umane. Aceste două trăsături – centralitatea acțiunii și descentrarea în direcția unui fond al actului și al potenței – sunt în mod egal și concomitent constitutive unei ontologii a ipseității în termeni de act și de potență. Acest aparent paradox confirmă faptul că, dacă există o ființă a sinelui, altfel spus, dacă o ontologie a ipseității este posibilă, aceasta este în acord cu un fond pornind de la care sinele poate fi considerat ca fiind *activ*.

2. Să îmi fie permis aici să clarific ceea ce înțeleg prin *fond al ființei, în același timp potențial și efectiv*, prin intermediul unei comparații între încercarea mea de reconstrucție și alte tentative care se reclamă de

la Heidegger, cel din perioada de elaborare a lucrării *Ființă și timp*. Voi aminti mai întâi temele acestei cărți importante cu care hermeneutica mea a ipseității se găsește în acord, înainte de a spune câteva cuvinte despre reinterpretările textelor din Aristotel pe care aceste teme le-au inspirat și înainte de a sublinia, în încheiere, „mica diferență" care se menține între încercarea mea de reconstruire a *energeia-dunamis* și cele inspirate de Heidegger.

Fără să îmi impun să urmăresc ordinea în care apar temele din *Ființă și timp*, de care mă simt cel mai apropiat, aș dori să încep prin rolul pe care Heidegger îl acordă lui *Gewissen* – termen care, din păcate, a fost tradus în franceză prin *conscience* (sau *conscience morale*, pentru a o deosebi de conștiință, *Bewusstsein*, în sensul fenomenologiei husserliene). Modul în care noțiunea este introdusă merită să fie subliniat: problema pusă cu insistență este dacă analizele dezvoltate în capitolul anterior, axate asupra ființei întru moarte (sau mai bine ființei înspre moarte) sunt cu adevărat originare, după cum pretind. Atestarea conștiinței, sau mai bine spus conștiința ca atestare, reprezintă garanția căutată a originarității acestei analize și a celor precedente. Ideea că *Gewissen*, înainte de a desemna la nivel moral capacitatea de a deosebi între bine și rău și de a răspunde acestei capacități prin distincția între conștiința „rea" și cea „bună", înseamnă atestare (*Bezeugung*) – este pentru mine de un mare ajutor. Ea confirmă ipoteza mea de lucru potrivit căreia distincția între ipseitate și faptul-de-a-fi-același nu se referă doar la două constelații de semnificații, ci la două moduri de a fi.

Acest semn de egalitate între conștiință și atestare pregătește o tranziție inspirată între reflecțiile din secțiunea precedentă din *Ființă și timp* și cele care sunt mai strâns legate de ontologia ipseității. Heidegger instituie această ontologie, stabilind o relație de dependență imediată între ipseitate – *Selbstheit* – și modul de a fi în care ne aflăm de fiecare dată, în măsura în care această ființare are ca miză ființa sa proprie, și anume *Dasein*-ul. În virtutea acestei dependențe între o modalitate de aprehensiune a sinelui și o modalitate de a fi în lume, ipseitatea se poate număra printre existențiali. În acest sens, ea este pentru *Dasein* ceea ce categoriile (în sensul strict kantian) sunt pentru ființările pe care Heidegger le ordonează sub modul de a fi al lui *Vorhandenheit* (termen pe care Martineau îl

traduce prin „être-sous-la-main", Vezin prin „être-là-devant", [iar Liiceanu și Cioabă prin „simplă prezență" (n. trad.)]). Statutul ontologic al ipseității este astfel fondat temeinic pe baza distincției între două moduri de a fi – *Dasein* și *Vorhandenheit*. În această privință, corelația între categoria faptului-de-a-fi-același din propriile mele analize și noțiunea de *Vorhandenheit* la Heidegger este aceeași cu cea între ipseitate și modul de a fi al *Dasein*-ului[13].

Corelația între ipseitate și *Dasein* se face, la rândul ei, în *Ființă și timp*, prin intermediul noțiunii de grijă (*Sorge*), care este existențialul cel mai fundamental, ce ar putea să asigure unitatea tematică a lucrării, cel puțin până când apare temporalitatea în a doua secțiune. În această privință, poate fi urmărit firul ce se desfășoară, în *Ființă și timp*, de la afirmarea caracterului de a fi de fiecare dată *al meu* al Dasein-ului (§ 5 și 9), trece prin întrebarea existențială despre *cine*-le *Dasein*-ului (§ 25), prin ecuația între ființa *Dasein*-ului și grijă (§ 41), ajungând în cele din urmă la corelația între grijă și ipseitate (§ 64). *Grija* apare astfel ca fundamentul antropologiei filosofice din *Ființă și timp*, înainte ca ontologia să fie îndreptată, prin intermediul noțiunii de temporalitate, dincolo de orice antropologie filosofică. Or, grija nu poate fi înțeleasă pe deplin printr-o interpretare psihologizantă sau sociologizantă, și nici, în general, printr-o fenomenologie imediată, așa cum ar fi cazul cu noțiunile subordonate de *Besorgen* (preocupare sau grija pentru lucruri) și de *Fürsorge* (solicitudine sau grija pentru celălalt). Acest loc eminent acordat *grijii* nu ne poate lăsa indiferenți. Ne putem întreba în mod legitim dacă acțiunea nu ocupă în întregul nostru demers un loc comparabil cu cel acordat lui *Sorge* în *Ființă și timp*: în măsura în care, și pentru noi, sensul acțiunii nu poate fi acoperit de nicio determinație lingvistică, praxică, narativă și etico-morală. În acest fel, ne-am asumat riscul de a vorbi, în Prefață, de *unitatea analogică*

13. Această înrudire își găsește o confirmare importantă în distincția pe care o face Heidegger între două moduri de a persista în timp, unul apropiat de permanența substanțială (pe care Kant o leagă de prima categorie a relației în prima *Analogie* a experienței), celălalt manifestat prin fenomenul persistenței-sinelui (*Selbständigkeit*), termen pe care Heidegger îl descompune, după cum am spus mai sus, în *Selbst-Ständigkeit*. Nu suntem departe de opoziția ce rezultă din noțiunea noastră de identitate narativă între caracter (noi înșine ca *idem*) și perseverența morală ilustrată de promisiune (noi înșine ca *ipse*).

a acțiunii, deși atunci o făceam doar pentru a contracara ambiția *Cogito*-ului de a fi un temei ultim. Trebuie să revenim asupra acestui aspect, din perspectiva determinațiilor multiple ale acțiunii pe care le-am prezentat în mod fragmentar, în studiile anterioare. Considerată în dimensiunea ei ontologică, grija poate fi echivalentul a ceea ce noi numim *unitatea analogică a acțiunii*?

Nu putem răspunde direct la această întrebare, fără să fi situat în prealabil pe *Sorge* în cadrul și mai larg al faptului-de-a-fi-în-lume, care este în mod sigur cea mai cuprinzătoare noțiune din analitica *Dasein*-ului. După cum se știe, totul se joacă în jurul sensului prepoziției „în", care nu are un corespondent de partea raportului între ființările ce țin de meta-categoria lui *Vorhandenheit*. Numai o ființare care este un sine este *în* lume; în mod corelativ, lumea în care se află această ființare nu este suma ființărilor care formează universul simplelor prezențe. Ființa sinelui presupune totalitatea unei lumi care este orizontul gândirii, acțiunii și simțirii sale – pe scurt, orizontul *grijii* sale.

Ce se poate spune despre locul conceptului de lume sau al unui concept echivalent în hermeneutica noastră a sinelui[14]? Dacă conceptul nu a fost tematizat ca atare, în principal din cauza statutului său ontologic care, în cel mai bun caz, a rămas implicit, putem să acceptăm că el este cerut de această hermeneutică, în măsura în care deturul prin lucruri a constituit regula constantă a strategiei noastre. Întrucât la întrebarea *cine?* nu se poate răspunde decât printr-un detur prin întrebarea *ce?* și prin întrebarea *de ce?*, faptul-de-a-fi-în-lume este corelatul necesar al ființei sinelui. Nu există o lume fără un sine care să se găsească și să acționeze aici, și nici nu există un sine fără o lume practicabilă într-un fel anume.

Reținem că conceptul – dacă îndrăznim să-l numim așa – de fapt-de-a-fi-în-lume se spune în multiple feluri și că sinele, grija și faptul-de-a-fi-în-lume trebuie să fie determinați doar împreună.

---

14. Conceptul de orizont, provenit de la Husserl, sau cel de lume în sensul pe care i-l acordă Heidegger, apare deseori în lucrările mele anterioare. În *Metafora vie*, pledez pentru ideea de adevăr metaforic, ce are ca orizont lumea în care se desfășoară viața, mișcarea și ființa. În spirit asemănător, *Timp și povestire* confruntă lumea textului cu lumea cititorului.

În cadrul acestui efort de a articula acești trei termeni, o anumită reapropriere a lui Aristotel, ghidată de unele concepte heideggeriene, poate conduce la o mai bună înțelegere a conceptelor directoare din *Ființă și timp*[15].

Trebuie să recunosc că această reapropriere este, pentru mine, plină de capcane, pentru că este vorba despre interpretarea ontologică a propriei mele hermeneutici a sinelui, folosindu-mă de reapropriere heideggeriană a lui Aristotel[16]. Această cale ocolitoare îmi pare, în stadiul actual al cercetării noastre, ca fiind cea mai scurtă, ținând cont de inutilitatea unei repetiții scolastice a ontologiei lui Aristotel în general și, mai precis, a distincției lui între ființa ca act și potență și ființa potrivit categoriilor legate de substanță.

Reapropriere a lui Aristotel prin intermediul lui Heidegger nu poate fi făcută fără a include o importantă remaniere conceptuală; câteodată, reapropriere ajunge chiar să reformuleze un nespus implicit pe care textul lui Aristotel l-ar ține ascuns. Se poate face, într-adevăr, o comparație între un grup restrâns de concepte aristotelice și echivalenții lor heideggerieni, interpretându-i pe unii prin raportare la ceilalți. Astfel, comparația între *Sorge* a lui Heidegger și *praxis* a lui Aristotel poate conduce la o mai bună înțelegere a celor două concepte. În ceea ce mă privește, sunt cu atât mai atent, cu cât noțiunea aristotelică de *praxis* mi-a permis să extind câmpul practic dincolo de noțiunea restrânsă de acțiune formulată în filosofia analitică; în schimb, heideggerianul *Sorge* conferă conceptului aristotelic de *praxis* o greutate ontologică care nu pare să fi fost însă în intenția lui Aristotel din *Etici*. În acest fel, Franco Volpi a putut să-i acorde lui *Sorge* un efect global de ontologizare în ceea ce privește *praxis*-ul[17]. Încercarea sa

15. Astăzi, este bine cunoscut faptul că în deceniul de dinaintea publicării lucrării *Ființă și timp*, Heidegger s-a aplecat îndelung asupra lui Aristotel, astfel încât Rémi Brague a putut să afirme că „lucrarea majoră a lui Heidegger înlocuiește o carte despre Aristotel care nu a văzut lumina tiparului" (*op. cit.*, p. 55). „Într-adevăr, totul se petrece – adaugă el – ca și cum (conceptele elaborate de Heidegger în *Sein und Zeit*) fuseseră croite pe măsura lui Aristotel – pe măsura unui Aristotel absent" (*ibid.*, p. 56).

16. În starea actuală a publicării *Gesamtausgabe*, cel mai important text heideggerian pe acest subiect este interpretarea *Metafizicii* Theta 1-3: *Aristoteles, Metaphysik Theta* 1-3. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33, Frankfurt, Klostermann, 1981.

17. Franco Volpi, autor al cărții *Heidegger e Aristotele* (Padova, Daphni, 1984), publică într-un volum colectiv *Phaenomenologica* (Dordrecht, Boston, Londra, Kluwer

ne ajută, desigur, să consolidăm jalonul pe care urmărim să-l fixăm între ipseitate și ființa ca act / potență. Acțiunea este astfel ridicată la rangul de concept secund față de versiunile succesive ale acțiunii pe care le-am prezentat în studiile precedente, sau față de triada noastră, mai mult epistemologică decât ontologică: a descrie, a povesti, a prescrie.

Având în vedere toate acestea, trebuie oare să acordăm *praxis*-ului aristotelic și propriului nostru concept de putință-de-a-acționa o funcție unitară pentru întreg câmpul experienței umane? Dacă Volpi are dreptate să pună în seama temporalității principiul unitar care ar lipsi în cele din urmă din *praxis*-ul aristotelic, poate că nu ar trebui să încărcăm acest ultim concept cu o funcție pe care nu o are. La fel de bine, tipul de pluralitate pe care Aristotel o menține, păstrând la același nivel *theōria*, *praxis* și *poiēsis*, mi se pare că se potrivește cel mai bine cu tipul de filosofie pe care îl prefer,

---

Academic Publ., 1988) un articol intitulat „*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote". Se arată aici, mai întâi, că dacă Heidegger a putut să întreprindă, în anii '20, o reconstrucție a filosofiei practice a lui Aristotel, el a făcut-o din perspectiva celorlalte semnificații ale ființării, mai precis pornind de la privilegiul acordat ființei-adevăr. Autorul nu ascunde caracterul îndrăzneț al corelației pe care o stabilește între *Sorge* și *praxis*, ce conduce la ontologizarea *praxis*-ului, plasat deasupra acțiunilor de nivel pur ontic. Astfel, *praxis*-ului îi este acordată o funcție revelatorie capabilă să depășească distincția între „teoretic" și „practic", și mai ales să situeze *praxis*-ul deasupra celorlalți termeni ai triadei: *poiēsis* – *praxis* – *theōria*. Această corelație fundamentală între *praxis* și *Sorge* ar domina o întreagă serie de corelații conexe. Astfel, teleologiei conceptului de *praxis* i-ar corespunde faptul de a avea a fi (*zu-sein*) al *Dasein*-ului; *phronēsis*-ului lui Aristotel i-ar răspunde *Gewissen* al lui Heidegger (această corelație este confirmată de Gadamer, în amintirile sale despre Heidegger: *Heideggers Wege*, Tübingen, Mohr, 1983, p. 31-32 și „Erinnerungen an Heideggers Anfänge", *Itinerari*, vol. XXV, nr. 1-2, 1986, p. 10); pasiunilor (*pathē*) le-ar răspunde *Befindlichkeit*, iar lui *nous praktikos*, *Verstehen*, lui *orexis dianoētikē*, *Rede*, iar lui *proaireis*, *Entschlossenheit*. Însă unde ar avea loc, potrivit lui Volpi, ruptura radicală a lui Heidegger cu Aristotel? „Aristotel nu ar fi reușit să înțeleagă temporalitatea originară ca fundament ontologic unitar al determinațiilor vieții umane, pe care totuși le surprinde și le descrie, pentru că a rămas prins în orizontul unei înțelegeri naturaliste, cronologice și non-kairologice a timpului" (articol citat, p. 33). Neputând fi legat de temporalitatea originară, *praxis*-ul aristotelic ar rămâne una din atitudinile fundamentale, alături de *theōria* și de *poiēsis*, în ciuda indiciilor care sugerează că *praxis* este determinația unitară din care derivă celelalte două.

care nu se grăbește să unifice, de la înălțimea unui principiu, câmpul experienței umane, așa cum o fac mai precis filosofiile de care m-am separat în „Prefață". Și, chiar dacă despre acțiune se poate spune că înglobează teoria, în calitate de activitate teoretică, tendința hegemonică acordată în acest fel acțiunii trebuie corectată, recunoscându-i polisemia care nu permite nimic altceva decât ideea unei unități analogice a acțiunii[18].

Să îmi fie permis să închei acest tur de orizont al celor câtorva reapropriei heideggeriene ale lui Aristotel cu cea oferită de Rémi Brague, de la care am împrumutat deja câteva elemente, reinterpretarea lui fiind într-adevăr foarte complexă. Tema nu este dată de ceea ce afirmă Aristotel, ci de ceea ce rămâne negândit în ceea ce a fost spus, și anume, în mod fundamental, interpretarea lui *energeia* aristotelică în termenii faptului-de-a-fi-în-lume heideggerian. Ceea ce rămâne negândit la Aristotel trebuie prin urmare să fie reconstruit, în măsura în care antropologia, cosmologia, teologia lui Aristotel sunt îmbinate în așa fel, încât acest negândit nu poate fi exprimat. Vreau să arăt aici până unde îl pot urma pe Rémi Brague și unde mai exact apar rezervele mele.

---

18. Este remarcabil faptul că J. Taminiaux, care își propune de asemenea „o reapropriere a *Eticii Nicomahice*" (în *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, 1989, p. 147-189) nu a luat ca fir director pe *Sorge* a lui Heidegger, ci perechea autenticitate (*Eigentlichkeit*) – inautenticitate (*Uneigentlichkeit*), pe care le corelează cu perechea greacă *poiēsis* – *praxis*. Astfel, *poiēsis* devine modelul pentru raportarea omului la lumea de zi cu zi, iar, prin extensie, model pentru *Vorhandenheit*, în măsura în care până și lucrurile care nu sunt în mod imediat la îndemână pot fi eventual manipulate. Dar el nu merge până la transformarea lui *praxis* într-un principiu unitar, deși susține superioritatea etică și politică a *praxis*-ului asupra *poiēsis*-ului. Mai mult, comparația între Heidegger și Aristotel nu este făcută fără ca Heidegger să fie puternic criticat, reproșându-i, pe de o parte, că a pierdut din vedere legătura *praxis*-ului cu pluralitatea actorilor și cu o opinie (*doxa*) reversibilă și fragilă – legătură reluată în schimb, cu putere, de Hannah Arendt – iar pe de altă parte, că ar fi acordat acestei *thēoria* filosofice o preeminență chiar și în câmpul politicii, părăsind astfel modestia aristotelică pentru mândrele pretenții platoniciene: „în ontologia fundamentală, totul se petrece ca și cum *bios theōrētikos* ar cuprinde și ar conduce întreg *praxis*-ul" (*op. cit.*, p. 175). În schimb, recuperarea lui *energeia* în analitica *Dasein*-ului este bine privită (*ibid.*, p. 159, 163-164, 166). În cele din urmă, Taminiaux recunoaște că, în perioada ontologiei fundamentale a *Dasein*-ului, *phusis* aristotelic nu este încă înțeles în termenii unei dimensiuni care o va feri de critica lui *Vorhandenheit* și a inautenticității sale, ceea ce va pretinde o reabilitare a *poiēsis*-ului, statutul căderii fiind rezervat doar tehnicii moderne (*ibid.*, p. 171).

Faptul că sinele și faptul-de-a-fi-în-lume sunt corelative de bază este neîndoielnic. Sinele devine astfel nespusul teoriei aristotelice a sufletului, și la un nivel mai general, al întregii antropologii aristotelice. Dar se poate oare spune că precizia sensului acordat termenului *autos* este slăbită de confuzia între *sine* – un concept fenomenologic, și *om* – un concept antropologic? Rolul pe care îl acordăm analizei presupune faptul că deturul prin obiectivare este cea mai scurtă cale de la sine la sine însuși. În acest sens, conceptul antropologic de om mi se pare justificat. Desigur, în ciuda afirmării interiorității vieții față de ea însăși, sinele este în mod esențial deschidere către lume, iar raportul său cu lumea este, după cum spune Brague, un raport de preocupare totală: *totul* mă preocupă. Iar această preocupare se dezvoltă de la faptul-de-a-fi-în-viață la gândirea angajată, trecând prin *praxis* și faptul de a trăi bine. Dar cum am putea aprecia la justa valoare această deschidere, dacă nu prin sesizarea, în cadrul inițiativei umane, a unei coordonări specifice cu mișcările lumii și cu toate aspectele fizice ale acțiunii? Este pus astfel în discuție deturul reflecției *prin* analiză. Or, funcția revelatorie recunoscută *Dasein*-ului nu doar că nu poate să înlocuiască acest detur obiectivant, ci mi se pare mai degrabă că îl presupune sau îl reclamă.

Dar cea mai mare problemă este dată de noțiunea de fapt-de-a-fi-în-lume, înțeleasă ca sensul negândit al conceptului de *energeia*. Ceea ce nu înseamnă că aș contesta distincția între conceptul fenomenologic de lume și conceptul cosmologic de univers (distincție care nu exclude deturi încă și mai mari decât cele care fac legătura între fenomenologia sinelui și antropologia omului). Rezerva mea este dată de un singur aspect, dar esențial. Oare prezența chiar trebuie să fie înțeleasă drept *nexus*-ul fundamental între faptul-de-a-fi-sine și faptul-de-a-fi-în-lume? Desigur, prezența nu trebuie să fie separată de preocupare, al cărei sens amplu tocmai l-am amintit. Dar dacă „preocuparea" nu include prezența, cum ar mai putea fi considerată prezența drept sensul negândit cel mai plauzibil al noțiunii aristotelice de *energeia*[19]? Prezența faptului-de-a-fi-sine-în-lume

19. Recomandăm spre lectură capitolul remarcabil cu care se închide lucrarea lui Rémi Brague, „L'être en acte" (*op. cit.*, p. 463-509). Am arătat mai sus ce datorez interpretării fragmentului din *Metafizica* Theta 6, 1048 b 18-35, prezentat ca un „aerolit

este în cele din urmă situată de partea *facticității* heideggeriene[20]. Or, mă îndoiesc că facticitatea este cea mai bună cheie pentru reinterpretarea noțiunilor aristotelice de *energeia* și *enteleheia*[21]. Înțeleg foarte bine că *energeia*, pe care latinii au tradus-o prin *actualitas*, desemnează în mod general acest ceva în care suntem în mod efectiv. Dar punând accentul principal asupra lui „deja dintotdeauna" și asupra imposibilității de a ieși din această legătură a prezenței, pe scurt asupra facticității, nu reducem oare dimensiunea lui *energeia* și a lui *dunamis* pe baza cărora acțiunea și suferința umană sunt înrădăcinate în ființă? Pentru a explica această înrădăcinare, am propus noțiunea de *fond care este în același timp efectiv și potențial*. Subliniez cele două adjective. Există o tensiune între potență și efectivitate, care, din punctul meu de vedere, este esențială pentru o ontologie a acțiunii, dar care nu mai apare în semnul de egalitate pus între *energeia* și facticitate. Dialectica dificilă între cei doi termeni greceşti este amenințată cu dispariția în cadrul reabilitării aparent unilaterale a lui *energeia*. Totuși, posibilitatea de a interpreta în același timp acțiunea umană și ființa ca act și ca potență depinde tocmai de această diferență între *energeia* și *dunamis*, cât și de primatul primeia asupra celei de-a doua.

3. Relativa decepție cu care se încheie lectura noastră atentă a interpretărilor heideggeriene ce urmăreau o reapropriere a ontologiei aristotelice ne invită să căutăm un alt punct de legătură între fenomenologia

aristotelician" (*ibid.*, p. 454 și urm.). În cadrul capitolului, această exegeză ocupă o poziție strategică, prin faptul că exemplele pe care Aristotel își bazează distincția importantă între act și mișcare conduc, de-a lungul experienței *categorice* a fericirii, la experiența *fundamentală* a vieții umane. Aceasta din urmă ar include percepția, înțeleasă ea însăși pornind de la atingere, de la veghe, sau mai bine spus, pornind de la ființa în veghe. De aici, s-ar face trecerea la ideea că percepția „ține de ea însăși" (*ibid.*, p. 490), dar în același timp și de lumea ca atare: „Viața este pentru noi un domeniu din care nu este posibil să scăpăm, și în care nu am intrat" (*ibid.*, p. 491).

20. „Prezența în lume este în așa fel încât ne găsim într-un interior în care nu am intrat niciodată, într-un interior lipsit de exterior. De aceea, acest interior este definit prin continuitate, prin imposibilitatea de a atinge, pornind din interior, orice fel de limită" (*ibid.*, p. 492).

21. Vom remarca faptul că, în ciuda proximității între *energeia* și *ergon*, și între *enteleheia* și *telos*, ceea ce îi stârnește cel mai mult atenția lui Brague este prefixul comun *en* (în) (*ibid.*, p. 492-493).

sinelui activ și suferind și fondul efectiv și potențial pe care se profilează ipseitatea.

Din punctul meu de vedere, acest punct de legătură îl constituie noțiunea spinozistă de *conatus*.

Nu am scris decât foarte puțin despre Spinoza, cu toate că nu a încetat să mă însoțească în meditațiile și în cursurile mele. Împărtășesc cu Sylvain Zac convingerea potrivit căreia „toate temele spinoziste gravitează în jurul noțiunii de viață"[22]. Or, atunci când spunem viață, spunem la fel de bine și putere, așa cum o dovedește, de la un capăt la celălalt, *Etica*[23]. Dar puterea nu este aici același lucru cu potența, ci cu productivitatea, care nu trebuie deci să fie opusă actului în sensul de efectivitate, de împlinire. Cele două realități constituie grade ale puterii de a exista. De aici rezultă, pe de o parte, definiția sufletului ca „ideea unui lucru particular care există în act" (*Etica*, II, Prop. XI)[24], iar pe de altă parte, aserțiunea că această putere de însuflețire „este cu totul în comun și se aplică oamenilor nu mai mult decât celorlalți indivizi" (*Etica*, II, Prop. XIII, Notă)[25].

Pe acest fundal, evocat în grabă, se profilează ideea de *conatus*, în calitate de efort de a persevera în ființă, care asigură unitatea omului, ca și a oricărui individ. Îmi face plăcere să citez aici propoziția VI din cartea a III-a: „Orice lucru, atât cât depinde de el, se străduiește să persevereze în

22. Sylvain Zac, *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963, p. 15-16.

23. Nu mă interesează „teologia" lui Spinoza; acuzația de panteism ori de ateism este lipsită de relevanță pentru rediscutarea noțiunii de *conatus*, singura care are importanță în acest caz. O singură formulă, în aparență teologică, este suficientă pentru proiectul meu: este „tot atât de imposibil să-l concepem pe Dumnezeu ca neacționând, pe cât ne este să-l concepem ca nefiind" (*Etica*, II, Prop. III, Notă). Astfel, se stabilește de la bun început că atributele proprii lui Dumnezeu exprimă proprietatea sa fundamentală de a fi o *essentia actuosa*. Despre sensul pe care îl are, pentru Spinoza, formula „Dumnezeu este viața", vezi Zac, *ibid.*, p. 24 și urm. Pentru noi, esențialul îl constituie faptul că un Dumnezeu-artizan, ce urmărește să realizeze o lucrare conform unui model, este înlocuit cu o putere infinită, cu o energie activă. În acest punct, Spinoza îl întâlnește pe sfântul Pavel, afirmând că, în Dumnezeu, avem ființa și mișcarea (Scrisoarea 73 către H. Oldenburg, citat de Zac, *ibid.*, p. 86).

24. Spinoza, *Etica*, *op. cit.*, p. 61.

25. *Ibid.*, p. 63.

ființa lui"[26] (demonstrația trimite, în principal, la cartea I, unde se stabilise că „lucrurile singulare sunt moduri prin care atributele lui Dumnezeu sunt exprimate într-un fel cert și determinat (...), adică (...) sunt lucruri care exprimă într-un fel cert și determinat puterea lui Dumnezeu, prin care acesta există și lucrează"[27].

Îmi dau seama că acest dinamism al viului exclude orice inițiativă ce iese din cadrele determinismul naturii și nu ignor faptul că perseverența în ființă nu conduce la o transformare în altceva, potrivit unei intenții luate ca scop al acestui efort. Acest aspect este exclus prin propoziția VII, cartea a III-a, care urmează imediat după definiția lui *conatus*: „efortul prin care orice lucru se străduiește să persevereze în ființa sa nu este nimic în afară de esența actuală a lucrului însuși"[28]. Demonstrația evocă la fel de bine ideea de necesitate pe care cartea I a legat-o de cea de manifestare, astfel încât „puterea oricărui lucru, sau efortul (...) prin care el se străduiește să persevereze în ființa sa nu este nimic în afară de esența dată sau actuală a lucrului însuși" (*ibid.*, p. 115-116). Dar nu trebuie să uităm faptul că pasajul de la ideile neadecvate, pe care ni le formăm despre noi înșine și despre lucruri, la ideile adecvate semnifică pentru noi posibilitatea de a fi cu adevărat *activi*. În acest sens, despre puterea de a acționa se poate spune că se dezvoltă prin restrângerea pasivității ce este legată de ideile neadecvate (cf. *Etica*, III, propoziția I, demonstrație și corolar). Prin această plasare a activității sub egida ideilor adecvate, această lucrare devine, în întregul ei, o *etică*. Astfel, există o strânsă legătură între dinamismul intern, care merită numele de viață, și puterea intelectului, care conduce trecerea de la ideile neadecvate la ideile adecvate. În acest sens, suntem puternici atunci când înțelegem în mod adecvat dependența noastră, într-un fel orizontală și externă față de toate lucrurile, și dependența noastră verticală și imanentă față de puterea primordială pe care Spinoza continuă să o numească Dumnezeu.

În cele din urmă, mă mai interesează, mai mult decât toate celelalte, ideea către care s-a îndreptat discuția anterioară despre conceptul

26. *Ibid.*, p. 115 (trad. mod.).
27. *Ibid.*, p. 93 (trad. mod.).
28. *Ibid.*, p. 93 (trad. mod.).

aristotelic de *energeia*, și anume, pe de o parte, că puterea de a fi a tuturor lucrurilor sau *conatus*-ul este cel mai clar lizibilă în om, și, pe de altă parte, că orice lucru exprimă, în grade diferite, puterea sau viața pe care Spinoza o numește viața lui Dumnezeu. La capătul acestui parcurs prea rapid al *Eticii* lui Spinoza, reîntâlnesc ideea potrivit căreia „conștiința de sine, departe de a fi, precum la Descartes, punctul de plecare al reflecției filosofice, presupune, dimpotrivă, un lung detur" (Zac, *op. cit.*, p. 137). Și tocmai prioritatea lui *conatus* față de conștiință – pe care Spinoza o numește ideea ideii – este cea care impune conștiinței de sine adecvate acest lung, foarte lung detur, care nu se încheie decât în cartea a V-a a *Eticii*.

Încurajez cu căldură pe cel care va putea să ducă reapropriere „spinozistă" a noțiunii aristotelice de *energeia* la un nivel comparabil cu cel pe care l-au atins reapropriere „heideggeriene" ale ontologiei aristotelice. Pentru că, dacă Heidegger a știut cum să reunească sinele și faptul-de-a-fi-în-lume, Spinoza – *de origine mai degrabă evreiască decât grecească* – este singurul care a știut să articuleze *conatus*-ul pe acest fond al ființei care este în același timp efectiv și potențial și pe care îl numește *essentia actuosa*.

3. *Ipseitate și alteritate*

La începutul acestui studiu, am afirmat că legătura dialectică între ipseitate și alteritate este mai fundamentală decât articularea între reflecție și analiză – a cărei miză ontologică a fost totuși scoasă în evidență de atestare, și chiar decât contrastul între ipseitate și faptul-de-a-fi-același, a cărui dimensiune ontologică este subliniată de noțiunea de ființă ca act și potență. Titlul însuși al acestei lucrări reamintește permanent prioritatea acestei dialectici.

Faptul că alteritatea nu este adăugată din exterior ipseității, ca o măsură de a preveni deriva solipsistă, ci că ea ține de conținutul de sens și de constituția ontologică a ipseității – este o trăsătură care deosebește puternic această a treia dialectică de cea a ipseității și a faptului-de-a-fi-același, care prezintă un caracter disjunctiv dominant.

Pentru a ne ghida în ultima etapă a acestei cercetări ontologice, ne vom sprijini pe observațiile de mai sus privitoare la prioritatea acestei

dialectici. Am subliniat mai întâi apartenența ei la același discurs de grad secund de care ține și dialectica dintre Același și Altul, deschisă de Platon în dialogurile „metafizice". Așa-zisul caracter *speculativ* al dialecticii ipseității și alterității a apărut primul și a fost apoi proiectat restrospectiv asupra celorlalte două momente ale cercetării ontologice. Acest caracter este deci surprins în locul său de origine. În continuare, am anunțat, printr-o anticipare, caracterul *polisemic* al alterității, care, spuneam noi, implica faptul că Altul nu a fost redus, după cum prea repede se crede, la alteritatea unui Celălalt. Acest aspect are nevoie de o explicație. El este un rezultat al inflexiunii pe care o suportă celebra dialectică a lui Același și Altuia, în urma legăturii ei cu hermeneutica sinelui. De fapt, polul lui Același a fost primul care și-a pierdut univocitatea, fragmentându-se în același timp în care identicul era traversat de linia de separație între *ipse* și *idem*. Criteriul temporal al acestei diviziuni, și anume dubla valență a permanenței în timp, după cum desemnează imutabilitatea lui *idem* sau menținerea de sine a lui *ipse*, merită să fie reamintit o ultimă dată. Polisemia ipseității – prima care a fost remarcată – pune în lumină polisemia Altuia, care se opune lui Același [*Même*], în sensul de sine însuși [*soi-même*].

Or, cum putem da seama de lucrarea alterității în interiorul ipseității? Aici, jocul între cele două nivele de discurs – discurs fenomenologic și discurs ontologic – se dovedește a fi cel mai fecund, în virtutea forței de descoperire pe care acest joc o suscită simultan la ambele nivele. Pentru a preciza vocabularul, să stabilim că corespondentul *fenomenologic* al meta-categoriei alterității îl constituie varietatea de experiențe de pasivitate, amestecate în multiple moduri în acțiunea umană. Termenul „alteritate" rămâne atunci rezervat pentru discursul speculativ, în timp ce pasivitatea devine atestarea însăși a alterității.

Calitatea principală a unei astfel de dialectici constă în faptul că interzice sinelui să ocupe locul fundamentului. Această interdicție este în acord perfect cu structura ultimă a unui sine care nu ar fi nici exaltat, ca în filosofiile *Cogito*-ului, nici umilit, ca în filosofiile anti-*Cogito*. În prefața acestei lucrări am discutat despre un *Cogito* fragmentat, pentru a exprima această situație ontologică insolită. Acum trebuie să adăugăm că ea este obiectul unei *atestări care este ea însăși fragmentată*, în sensul că alteritatea

conexă ipseității se atestă doar în experiențe disparate, potrivit unei diversități de nuclee de alteritate.

În această privință, sugerez cu titlu de ipoteză de lucru ceea ce s-ar putea numi *trepiedul pasivității, și deci, al alterității*. Mai întâi, este vorba de pasivitatea rezumată în experiența corpului propriu, sau mai bine, după cum vom spune mai jos, a *trupului*, ca mediatoare între sine și o lume ea însăși înțeleasă potrivit gradelor sale variabile de practicabilitate și de stranietate. În continuare, discutăm despre pasivitatea implicată de relația sinelui cu *străinul*, în sensul precis de altul decât sine, și deci cu alteritatea inerentă relației de intersubiectivitate. În sfârșit, este vorba de pasivitatea cea mai disimulată, cea a raportului sinelui cu sine însuși care este *conștiința*, mai degrabă în sensul de *Gewissen*, decât de *Bewusstsein*. Situând astfel conștiința pe al treilea loc față de pasivitatea-alteritatea corpului propriu și cea a celuilalt, subliniem complexitatea extraordinară și densitatea relațională a meta-categoriei alterității. În schimb, conștiința proiectează ulterior asupra tuturor experiențelor de pasivitate situate în fața ei, forța ei de atestare, în măsura în care conștiința este, de la un capăt la altul, atestare.

O ultimă observație înainte de a schița cercetările pe care le reclamă fiecare din cele trei câmpuri de gravitație: nu urmărim aici să mai adăugăm încă unul, două sau trei nivele la cele pe care le-am parcurs deja – lingvistic, practic, narativ, etic – ci să scoatem în evidență gradul de pasivitate trăită specifică acestor diverse nivele de experiență, identificând astfel tipul de alteritate care corespunde fiecăruia în plan speculativ.

A) Corpul propriu sau trupul

În cazul acestei prime figuri a pasivității-alterității, referința fenomenologiei la ontologie este cel mai ușor de pus în aplicare. Caracterul enigmatic al fenomenului corpului propriu a fost sesizat în cel puțin trei ocazii de-a lungul studiilor noastre anterioare.

Mai întâi, este vorba de analiza pe care Strawson a făcut-o particularului de bază care este persoana: în ce fel, ne întrebam, predicatele psihice și fizice disparate pot fi ascrise unei singure și aceleași entități, dacă corpul uman nu este în același timp un corp printre alte corpuri? Ne-am limitat atunci la a considera aserțiunea potrivit căreia persoanele sunt și corpuri

ca o constrângere a limbajului, când discutăm despre lucruri așa cum o facem noi. Nu am trecut peste faptul că, dacă persoanele sunt și corpuri, acest lucru este valabil în măsura în care fiecare persoană este pentru sine propriul său corp. Pentru a explica această presupoziție, trebuie să fondăm organizarea limbajului pe baza constituirii ontologice a acestor entități numite persoane.

Dubla apartenență a corpului propriu la dimensiunea lucrurilor și cea a sinelui a apărut ca temă în discuția cu Davidson: cum este posibil ca, în același timp, acțiunea să constituie un eveniment în lumea înțeleasă ca sumă a tuturor întâmplărilor, și să-și desemneze în mod autoreferențial autorul, dacă acesta nu aparține lumii, într-un mod în care sinele este constitutiv sensului însuși al acestei apartenențe? Corpul propriu este locul însuși – în sensul tare al termenului – al acestei apartenențe cu ajutorul căreia sinele își poate pune marca proprie asupra acestor evenimente care sunt acțiunile.

Problema identității personale, adusă la un punct de extrem rafinament de către Parfit, a relansat această problemă a corpului propriu, când a trebuit să facă legătura între criteriile corporale și psihice ale identității – continuitatea dezvoltării, permanența caracterului, a *habitus*-urilor, a rolurilor și a identificărilor – și menținerea unui sine care își găsește ancorarea în corpul propriu.

Dar fenomenologia pasivității nu depășește stadiul implicit în care am evocat-o de mai multe ori, decât atunci când, în acest fenomen global de ancorare, am subliniat o trăsătură marcantă pe care analizele noastre anterioare nu au luat-o în considerare, și anume *suferința*. Faptul de a suporta, de a îndura este într-un anume fel revelat în dimensiunea sa total pasivă, atunci când devine un fapt de a suferi. De-a lungul acestor studii, nu am încetat să discutăm despre omul care acționează și suferă. Ne-am angajat chiar de mai multe ori pe calea acestei corelații originare între a acționa și a suferi. Astfel, abordând problema identității narative, am remarcat calitatea povestirii de a reuni agenți și pacienți în țesătura numeroaselor povești de viață. Dar trebuie să mergem și mai departe și să luăm în considerare niște forme mai disimulate ale faptului de a suferi: neputința de a povesti, refuzul de a povesti, persistența inenarabilului, fenomene care se situează dincolo de întâmplare, cărora li se poate acorda un sens prin strategia punerii-în-intrigă. Discutând într-un studiu anterior despre locul Regulii

de aur în etică, ne-am dat seama de amploarea disimetriei fundamentale, inerente interacţiunii, ce rezultă din faptul că un agent, exercitând o putere-*asupra* altuia, îl tratează pe acesta din urmă drept pacientul acţiunii sale. Dar tot aici ar trebui să mergem şi mai departe până la formele de desconsiderare de sine şi de detestare a celuilalt, în care suferinţa excede durerea fizică. Odată cu diminuarea puterii de a *acţiona*, resimţită ca o diminuare a efortului de a *exista*, începe domnia propriu-zisă a suferinţei. Majoritatea acestor suferinţe sunt făcute omului de către om; drept rezultat, o mare parte din răul din lume îşi are originea în violenţa exercitată între oameni. Aici, pasivitatea ce ţine de meta-categoria corpului propriu se intersectează cu pasivitatea ce ţine de celălalt: pasivitatea sinelui suferind nu mai poate fi separată de pasivitatea faptului-de-a-fi-victimă a altuia decât sine. Victimizarea apare atunci ca reversul pasivităţii, pătând astfel „gloria" acţiunii.

Pentru a articula speculativ modalitatea de *alteritate* care corespunde acestei pasivităţi, ar trebui să acordăm meta-categoriei de corp propriu o amploare comparabilă cu cea pe care suferinţa o dă faptului-de-a-îndura. Într-o dialectică acerbă între *praxis* şi *pathos*, corpul propriu devine titlul emblematic al unei cercetări ample care, dincolo de simplul fapt-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu al corpului propriu, desemnează întreaga sferă a pasivităţii interioare, şi deci a alterităţii, pentru care este centrul de gravitaţie. Din această perspectivă, ar trebui să străbatem şantierul conceptual care a fost ridicat începând cu *Tratatele* clasice despre pasiuni, trecând prin Maine de Biran, până la reflecţiile lui Gabriel Marcel, Merleau-Ponty şi Michel Henry despre întrupare, despre trup, afectivitate şi auto-afectare. Întrucât nu voi face acest lucru aici, mă voi limita doar la fixarea câtorva repere.

La începutul acestui scurt survol, mi-ar plăcea să recunosc meritele celui care a deschis acest spaţiu de cercetare consacrat corpului propriu, şi anume Maine de Biran: el a acordat cu adevărat o dimensiune ontologică adecvată descoperirii sale fenomenologice, disociind noţiunea de existenţă de cea de substanţă, şi legând-o pe prima de cea de act. A spune „eu sunt" este de fapt egal cu a afirma că „eu vreau, eu mă mişc, eu fac"[29].

29. G. Romeyer-Dherbey, în *Maine de Biran ou le Penseur de l'immanence radicale* (Paris, Seghers, 1974), prezintă o perspectivă sintetică asupra revoluţiei în gândire provocate de Maine de Biran. Deplasarea problematicii ontologice care rezultă de aici

Or, apercepția, diferită de orice reprezentare obiectivantă, cuprinde în sfera aceleiași certitudini eul activ și opusul său, care este de asemenea complementul lui – pasivitatea corporală. Maine de Biran este astfel primul filosof care a introdus corpul propriu în regiunea certitudinii non-reprezentative. Această includere a corpului propriu se face conform unor grade progresive de pasivitate. La un prim grad de pasivitate, corpul desemnează rezistența care cedează la efort. Pentru Maine de Biran acesta este un exemplu paradigmatic, efortul ocupând același loc pe care impresia și senzația îl au la Hume și la Condillac. Structura relațională a eului însuși se regăsește aici în întregime, efortul și rezistența formând o unitate indivizibilă. Corpul primește aici semnificația durabilă de a fi corpul meu împreună cu diversitatea sa interioară, întinderea sa ireductibilă la orice extensiune imaginată sau reprezentată, greutatea și gravitația sa. Aceasta este experiența *princeps*, cea a „corpului activ" care ilustrează fericirea și grația corpului care dansează, urmând doar linia melodică. Un al doilea grad de pasivitate este reprezentat de dinamica capricioasă a dispozițiilor – impresiile de stare de bine sau de stare de rău, ale căror mișcări sunt notate de Maine de Biran în *Jurnalul* său: aici, pasivitatea devine străină și

---

este cu adevărat mult mai importantă decât pare. Identificarea tradițională a ființei cu substanța, pe care Descartes nu a pus-o deloc în discuție, se baza pe acordarea unui privilegiu exclusiv reprezentării cvasi-vizuale care transformă lucrurile în spectacol, în imagini sesizate la distanță. Îndoiala lui Descartes este o îndoială referitoare la spectacolul lucrurilor. Iar dacă Descartes se poate îndoi de faptul că are un corp, acest lucru este posibil doar pentru că el și-a construit o imagine pe care îndoiala o poate reduce cu ușurință la statutul de iluzie. Altfel stau lucrurile când apercepția de sine este considerată ca apercepție a unui act și nu ca deducere a unei substanțe. O astfel de apercepție este neîndoielnică, în măsura în care ea nu este o viziune pur și simplu întoarsă către interior, o introspecție, care, oricât de apropiată ne-am dori-o să fie de obiectul ei, conține distanța minimă a unei reduplicări. Simțul interior, trebuie să o recunoaștem, nu are obiect. O astfel de opoziție între apercepția (imanentă) și reprezentarea (transcendentă) și-ar putea găsi o paralelă în filosofia analitică post-wittgensteiniană: E. Anscombe caracterizează știința despre ceea ce putem face, despre poziția corpului nostru drept o cunoaștere fără observație. La fel, noțiunea de acțiune de bază, la A. Danto și la H. von Wright, este fondată pe o astfel de aprehensiune non-obiectivantă de sine. Caracteristic lui Maine de Biran este faptul că a observat legătura puternică ce există între ființa ca act și o astfel de apercepție lipsită de distanță.

ostilă[30]. Un al treilea grad de pasivitate este marcat de rezistența lucrurilor exterioare; prin atingerea activă, în care se extinde efortul nostru, lucrurile își atestă existența care este la fel de certă ca a noastră; în acest caz, a exista înseamnă a rezista. Astfel, același simț conferă cea mai puternică certitudine a propriei existențe și cea mai puternică certitudine a existenței exterioare. Odată cu această varietate de grade de pasivitate, corpul propriu se dovedește a fi mediator între interioritatea eului și exterioritatea lumii[31].

Al doilea jalon, dar și cel mai important pe calea care conduce de la filosofia efortului a lui Maine de Biran la cele trei mari filosofii ale corpului propriu pe care le-am amintit mai sus și la care mă mulțumesc să trimit cititorul, se găsește fără îndoială în fenomenologia lui Husserl. Într-un sens anume, contribuția sa la ceea ce ar trebui să se numească o ontologie a trupului este mult mai importantă decât cea a lui Heidegger. Această afirmație este la prima vedere paradoxală. Dintr-un dublu motiv: mai întâi, distincția fundamentală între *Leib* și *Körper*, între „trup" și „corp", ocupă în *Meditațiile carteziene* o poziție strategică, ea nefiind decât o etapă în direcția constituirii unei naturi comune, adică fondate în mod intersubiectiv. Astfel, noțiunea de trup nu este dezvoltată decât pentru a face posibilă cuplarea (*Paarung*) dintre un trup și alt trup, pe baza căreia se poate constitui o natură comună: în cele din urmă, această problemă rămâne, în ceea ce privește *vizarea* ei fundamentală, cea a constituirii oricărei realități în și prin conștiință, constituire solidară cu filosofiile *Cogito*-ului de care ne-am separat încă din „Prefața" acestei lucrări. S-ar putea crede că filosofia faptului-de-a-fi-în-lume din *Ființă și timp* oferă un cadru mult mai adecvat pentru o ontologie a trupului, în virtutea rupturii

30. Comentatorii au observat că, la Maine de Biran, experiența impresiilor pasive nu este bine pusă în acord cu cea a rezistenței care cedează. Michel Henry, în *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranianenne* (Paris, PUF, 1965), a căutat în teoria husserliană a „sintezelor pasive" soluția raportului între ceea ce Maine de Biran numește corp activ și corp pasiv. Această soluție este susținută de teoria biraniană a habitudinii.

31. Ne vom întreba mai jos dacă această exterioritate a lucrurilor materiale este completă fără să includem și mărturia altora decât mine, care descentrează lumea și o smulge din acest tip de fapt-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu prin care simțul atingerii include lucrurile însele în cadrul efortului meu.

sale cu problematica constituirii fondate pe intenționalitatea conștiinței; or, aici ne confruntăm cu a doua formă a paradoxului: din motive pe care le vom preciza, *Ființă și timp* nu a permis dezvoltarea unei ontologii a trupului; în schimb la Husserl, în chiar lucrarea consacrată reînnoirii idealismului transcendental, vom găsi schița cea mai promițătoare a ontologiei trupului care ar marca înscrierea fenomenologiei hermeneutice într-o ontologie a alterității.

Polaritatea dintre trup și corp își datorează caracterul său radical[32] poziției sale strategice în argumentația din *Meditațiile carteziene*. Ne aflăm în cadrul unei autointitulate egologii, și nu într-o filosofie a sinelui. Și tocmai dificultățile cu care se confruntă o astfel de egologie acordă o notă de urgență distincției între trup și corp. Trebuie să mai adăugăm că această temă nu apare în relație cu câteva enunțuri de tip „eu pot" și „eu mă mișc", cu toate că această dimensiune nu este absentă, ci la nivelul *percepției*. Prin aceasta, tema trupului, în *Meditațiile carteziene*, rămâne pe aceeași linie cu *leibhaft selbst* (ceea ce se dă în carne și oase) din scrierile anterioare. Mișcarea este luată în considerare în măsura în care îmi pot schimba perspectiva de percepție și astfel, pot să *mă* mișc.

Nu discut aici problema dacă noțiunea de *străin*, ceea ce Husserl mai numește *străinul prim în sine*, și anume celălalt eu, nu cumva animă, încă de la început, căutarea unui propriu pe care reducția ultimă, efectuată în a patra *Meditație*, pretinde că l-a delimitat[33]. Ne vom reîntoarce la această dificultate când vom ajunge la al doilea pol al alterității, mai exact cel al altuia ca străin. Acum, ar trebui să ne concentrăm atenția asupra necesității de a deosebi între trup și corp, dacă, pornind de la *ego*, s-ar putea obține un fel unic de *alter ego*. Cu alte cuvinte, faptul că această deosebire

32. Cercetând perioada de dinaintea *Meditațiilor carteziene*, Didier Franck, în *Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl* (Paris, Minuit, 1981), consideră că tema „prezenței în carne și oase" (*Leibhaft*) din *Ideen* I, constituie un antecedent necesar al problematicii trupului: „Prezența în carne și oase care definește evidența în general (înaintea oricărei critici și deci a oricărei probleme a apodicticității, de exemplu) nu trebuie să fie înțeleasă ca o metaforă, un mod de a spune, o trăsătură proprie stilului lui Husserl" (*op. cit.*, p. 19). Tema încarnării ar preceda-o astfel pe cea a trupului.

33. Cf. analiza mea a *Meditației* a cincea carteziene, în Paul Ricœur, *La școala fenomenologiei*, trad. A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Humanitas, 2007.

este făcută într-un moment esențial al demersului de constituire a naturii obiective pe baza intersubiectivității este, pentru noi, încărcat de sens. Faptul că o fenomenologie a constituirii nu reușește să explice constituirea alterității străinului este un lucru. În schimb, este cu totul alt lucru faptul că, pentru a constitui o subiectivitate *străină*, trebuie să fie formată ideea de *propriu* care este chiar trupul în diferența sa față de corp: și tocmai acest ultim lucru ne interesează aici.

Strategia constituirii intersubiective a naturii comune ne obligă să gândim eul ca trup, înainte de constituirea *alter ego*-ului. Iar surpriza extraordinară o constituie faptul că formarea conceptului ontologic de trup o datorăm unei încercări imposibile. După cum se știe, decizia metodologică constă în reducerea la sfera propriului, din care ar fi excluse toate predicatele obiective ce țin de intersubiectivitate. Trupul se dovedește astfel a fi polul de referință al tuturor corpurilor ce țin de această natură a propriului[34].

Să lăsăm deoparte derivarea *alter ego*-ului prin cuplare unui trup cu celălalt; să ne oprim asupra trăsăturii fenomenologice a trupului care face din el o paradigmă a alterității. Faptul că trupul este în mod originar al meu și, din toate lucrurile, el este cel mai apropiat, și că aptitudinea lui de a simți apare prin excelență prin simțul atingerii, ca la Maine de Biran – toate aceste trăsături primordiale permit trupului să fie organul voinței, suportul mișcării libere; dar nu putem spune că ele sunt alese sau dorite. Eu, în calitate de acest om: iată alteritatea primă a trupului față de orice inițiativă. Alteritatea înseamnă aici primordialitate față de orice *proiect*. Pornind de la această alteritate, pot *stăpâni asupra*. Dar primordialitatea nu este o formă de stăpânire. Trupul precede ontologic orice distincție între voluntar și involuntar. Îl putem desigur caracteriza printr-un „eu

34. Citez aici textul esențial din a cincea *Meditație* carteziană, în traducerea propusă de Didier Franck: „Printre corpurile acestei *naturi*, ce au fost cu adevărat sesizate, identific și trupul meu [*meinen Leib*], care se evidențiază prin unicitatea lui, și anume ca singurul corp care nu este doar corp, ci tocmai *trup*, unicul obiect din interiorul stratului meu abstract de lume căruia, în conformitate cu experiența, îi adaug câmpuri senzoriale, iar sub aceste modalități diverse de apartenență (câmpuri de senzații tactile, de rece și de frig etc.), singurul obiect *pe care* îl *conduc* și îl *stăpânesc* în mod imediat, în special fiecare *organ* al său", *op. cit.*, p. 93-94.

pot"; dar acest „eu pot" nu este derivat din „eu vreau", ci este chiar temeiul acestuia din urmă. Trupul este locul tuturor sintezelor pasive pe baza cărora sunt elaborate sintezele active, doar acestea putând fi numite operațiuni (*Leistungen*): trupul este materia (*hylē*), în rezonanță cu tot ceea ce poate fi numit *hylē* în orice obiect perceput, aprehendat. Pe scurt, el este originea oricărei „modificări a sferei propriului"[35]. De aici, rezultă că ipseitatea implică o alteritate „proprie", dacă putem spune așa, al cărei suport este trupul[36]. În acest sens, chiar dacă alteritatea străinului ar putea – prin absurd – să fie derivată din sfera propriului, alteritatea trupului tot ar preceda-o.

Am dori prin urmare să aflăm dacă marea descoperire a lui Husserl, susținută prin diferența între trup și corp, poate fi disociată de ceea ce am numit mai sus rolul său strategic în fenomenologia trascendentală din perioada *Meditațiilor carteziene*. Cred acest lucru. Pe lângă problema, asupra căreia vom reveni mai jos, a derivării statutului străinului pornind de la sfera propriului, pe baza neașteptatei sinteze pasive formată de „cuplarea" între *ego* și *alter ego*, putem găsi în manuscrisele husserliene nepublicate cercetări și dezvoltări ce privesc diferența (și relația) între trup și corp, relativ independente de problematica constituirii intersubiective a naturii comune. Afirmațiile despre diferența între *aici* și *acolo*, în măsura în care acestea sunt ireductibile la orice localizare făcută prin repere obiective, țin prin excelență de această ontologie fenomenologică a trupului. În aceste texte consacrate non-spațialității obiective a trupului, pot fi identificate reacții neașteptate la reflecțiile lui Wittgenstein asupra non-apartenenței subiectului la sistemul obiectelor sale și asupra consecințelor acestui paradox ce privește noțiunea de ancorare pe care am întâlnit-o la începutul studiilor noastre. A afirma că trupul se află aici în mod absolut, deci heterogen față de orice sistem de coordonate geometrice, este egal cu a susține că trupul nu se află nicăieri în termeni de spațialitate obiectivă. Iar acest „acolo" unde aș putea fi, dacă m-aș duce – în afară de problema

35. „L'alteration du propre [Modificarea sferei propriului]" este titlul unui capitol din cartea lui Didier Franck, *ibid.*, p. 109 și urm.

36. Termenul de ipseitate apare în legătură cu ceea ce se dă ca propriu în § 46 din *Meditațiile carteziene* (citat de D. Franck, *ibid.*, p. 111).

sensului în care acest „acolo" pentru mine se „aseamănă cu aici pentru celălalt" – are același statut de eterogenitate cu cel al lui „aici" căruia îi este corelat. Pornind de la modelul problemei localizării trupului, mai pot fi ridicate și alte probleme legate de spațialitatea originară a trupului. Printre acestea, aș reține pe cele care au legătură cu *lumea înconjurătoare*, în calitate de corelat al corpului-trup. Afirmațiile pe care le putem citi în manuscrisele inedite despre lumea practicabilă le completează în mod inspirat pe cele despre spațialitatea oarecum interioară a trupului. La fel de bine, observațiile despre atingere ca formă primordială a simțirii readuc la viață toată problematica biraniană a existenței-rezistență și ne invită să deplasăm accentul de la polul lumii la spațialitatea trupului. După cum a demonstrat Jean-Luc Petit în lucrarea pe care am citat-o de multe ori, o semantică a acțiunii, pentru a nu se risipi în schimbul infinit între jocurile de limbaj, trebuie să fie edificată pe baza acestui raport prelingvistic între trupul meu localizat prin sine și o lume care este accesibilă sau inaccesibilă lui „eu pot".

Doar după ce ontologia trupului s-a eliberat, pe cât de mult posibil, de problematica constituirii pe care, în mod paradoxal, a pretins-o, ne putem confrunta cu paradoxul invers față de cel ridicat de teoria strawsoniană a particularilor de bază: și anume, nu ce înseamnă că un corp este corpul meu, adică trupul, ci ce înseamnă că trupul este și un corp printre alte corpuri. În acest punct, fenomenologia își găsește limita, cel puțin fenomenologia care caută să obțină aspectele obiective ale lumii dintr-o experiență primordială non-obiectivantă, în principal prin intermediul intersubiectivității. Problema care, în *Temps et récit*, apărea sub titlul de problema reînscrierii timpului fenomenologic în timpul cosmologic, își găsește aici o serie de elemente corespondente: așa cum a trebuit să fie inventat calendarul pentru a corela „acum"-ul trăit cu o clipă oarecare, și harta geografică pentru a corela „aici"-ul trupesc cu un loc oarecare, și înscrierea numelelui propriu – al meu – în registrele stării civile, tot așa este necesar, după cum spune chiar Husserl, să *mundaneizăm* trupul pentru ca el să apară ca un corp printre alte corpuri. În acest caz, alteritatea celuilalt ca străin, altul decât mine, pare că trebuie nu doar să fie întrepătrunsă cu alteritatea trupului care sunt eu, ci considerată a fi, în felul ei, prealabilă reducției la sfera propriului. Pentru că trupul meu nu apare ca

un corp printre alte corpuri, decât în măsura în care eu însumi sunt un altul printre alţii, în aprehensiunea unei naturi comune, ţesute, după cum spune Husserl, din reţeaua intersubiectivităţii – care este ea însăşi, spre deosebire de ce înţelegea Husserl, fondatoare în felul ei a ipseităţii. Întrucât Husserl a văzut în altul decât mine doar un alt eu, şi nu a gândit niciodată sinele ca un altul, el nu are niciun răspuns la paradoxul rezumat prin întrebarea: cum să înţeleg faptul că trupul meu este de asemenea un corp?

În acest caz, oare nu ar trebui să ne întoarcem la *Fiinţă şi timp*, pentru a dezvolta o ontologie a trupului care să ţină cont în mod egal de interioritatea cu sine a trupului şi de deschiderea lui faţă de lume? Aici avem de-a face cu a doua formă a paradoxului amintit mai sus, şi anume că nu Heidegger, ci Husserl este cel care a deschis calea acestei ontologii, în ciuda faptului că cadrul general de gândire din *Fiinţă şi timp* pare a fi mai potrivit pentru un astfel de demers. Înlocuind problema constituirii lumii în şi prin conştiinţă cu structura înglobatoare a faptului-de-a-fi-în-lume, numind *Dasein*-ul fapt-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere, fiinţarea care nu face parte din ansamblul fiinţărilor date şi la îndemână, oare Heidegger nu a eliberat, în principiu, problematica corpului propriu de proba unei reducţii la sfera propriului, în cadrul unei reducţii generale a oricărei fiinţe „ce se înţelege de la sine"? Deplasându-se în mod regresiv de la sensul „mundaneităţii" înglobatoare la sensul lui „în", nu a stabilit el oare locul filosofic al trupului? Mai mult, nu a făcut el loc dispoziţiei (*Befindlichkeit*), dincolo de orice psihologie a afectelor, în constituirea existenţială a deschiderii (§ 29)[37]? Şi oare nu a întrevăzut, în interiorul oricărei dispoziţii,

37. Într-un sens, teoria heideggeriană a situării afective poate fi interpretată ca o desăvârşire a demersului biranian. Analitica *Dasein*-ului se referă de la bun început la ceea ce, pentru Maine de Biran, rămânea la periferia analizei efortului, şi anume recunoaşterea existenţei exterioare ca o rezistenţă a lucrurilor în experienţa activă a atingerii. Într-adevăr, la Maine de Biran, punctul de pornire îl constituie raportul dintre efort şi rezistenţă, pentru a institui apoi, într-un anume fel la marginea experienţei corpului activ, imanent eului care voieşte, experienţa tactilă a realităţii. Tratând existenţialul faptului-de-a-fi-în-lume drept cadru al întregii analize, Heidegger deschide calea unei ontologii a trupului, în care trupul poate fi gândit nu doar ca o întrupare a lui „eu sunt", ci ca mediere practică a faptului-de-a-fi-în-lume care suntem fiecare, de fiecare dată. Această reunire a trupului cu lumea ar face posibilă o reflecţie asupra modalităţilor cu adevărat pasive ale dorinţelor

faptul flagrant al imposibilității de a ieși dintr-o condiție în care nimeni nu a intrat vreodată, de vreme ce natalitatea însăși, despre care Hannah Arendt discută atât de convingător, nu este de fapt experiența de a intra în lume, ci de a fi deja născut, de a se găsi deja în deschis?

În urma acestor observații preliminare, s-ar putea conchide că, dacă ar exista o categorie existențială cu adevărat adecvată unei cercetări a sinelui ca trup, aceasta ar fi *starea de aruncare*, de aruncare în deschis. Dacă admitem că o astfel de expresie nu sugerează vreo cădere de undeva de sus, în sens gnostic, ci tocmai *facticitatea* pornind de la care *Dasein*-ul devine sarcină pentru el însuși – atunci caracterul de povară al existenței semnifică în mod imediat o revenire la sine însuși, deci o deschidere, în virtutea căreia toate tonalitățile afective exprimă interioritatea cu sine a faptului-de-a-fi-în-deschis și modalitățile de manifestare în lume. Noțiunea de proiect-aruncat, chiar căzut – sau „eșuat" conform traducerii propuse de Martineau pentru *Verfallen* – aduce la nivel conceptual stranietatea finitudii umane, în măsura în care ea este pecetluită prin întrupare, prin urmare ceea ce noi numim aici alteritatea primară, pentru a o deosebi de alteritatea străinului. Am putea chiar susține că joncțiunea, în cadrul aceluiași existențial al situării afective, între caracterul de povară al existenței și sarcina de a-avea-a-fi exprimă fidel paradoxul unei alterități constitutive sinelui și conferă astfel întreaga ei forță, pentru prima dată, expresiei „sinele ca un altul".

Cu toate acestea, în ciuda defășurării unui aparat conceptual care pare atât de potrivit elaborării unei ontologii a trupului, trebuie să remarcăm că Heidegger nu a făcut din noțiunea de trup un existențial distinct. Din punctul meu de vedere, sunt mai multe motive care explică această tăcere. Primul este legat de ceea ce s-ar putea numi impulsul fenomenologic al ontologiei *Dasein*-ului. Punând preponderent accentul asupra fricii (*Ființă și timp*, § 30) și, în cele din urmă, asupra angoasei ce ține de faptul-de-a-fi-întru-moarte, nu sunt astfel ignorate sensurile pe care le-ar putea descoperi, într-un mod mult mai adecvat, o fenomenologie a faptului-de-a-suferi? Doar la Michel Henry putem găsi o dezvoltare a acestei

și afectelor noastre, înțelese ca semne, simptome, indicii ale caracterului contingent al apartenenței noastre la lume.

fenomenologii. În continuare, dacă rămânem în cadrul trasat de ontologia faptului-de-a-fi-în-lume, ne putem întreba dacă fenomenologia spațialității, deschisă promițător de Husserl, se bucură la Heidegger de atenția pe care o merită. Desigur, paragraful 24 din *Ființă și timp* este consacrat în mod special spațialității *Dasein*-ului și subliniază ireductibilitatea acestei spațialități la spațiul geometric ca sistem de poziții oarecare. De ce atunci Heidegger nu s-a folosit de această ocazie pentru a reinterpreta noțiunea husserliană de trup (*Leib*), pe care nu avea cum să nu o cunoască, în termenii analiticii *Dasein*-ului? Răspunsul pe care îl putem oferi acestei întrebări atinge un punct esențial: după cum dau de înțeles paragrafele anterioare consacrate spațialității lumii – „ambientalul lumii ambiante" (în traducerea lui Martineau) – se pare că dimensiunea spațială a faptului-de-a-fi-în-lume implică în mod principal forme inautentice ale grijii; spațialitatea *Dasein*-ului nu este, desigur, una de tipul simplei-prezențe, și nici una de tipul ființării-la-îndemână, ci ea se profilează pe fondul spațialității lucrurilor disponibile și la îndemână. Dacă tema întrupării pare a fi ascunsă, dacă nu refulată, în *Ființă și timp*, acest lucru se datorează dependenței sale accentuate de formele inautentice ale grijii, sau mai degrabă ale preocupării, care ne împinge să ne înțelegem pe noi înșine în funcție de obiectele preocupării noastre[38]. Ne putem întreba, prin urmare, dacă nu cumva desfășurarea problematicii temporalității, dominantă în a doua secțiune din *Ființă și timp*, a împiedicat dezvoltarea unei fenomenologii a spațialității autentice, și deci unei ontologii a trupului. Este ca și cum temporalitatea ar fi tema exclusivă a unei reflecții asupra existenței autentice, ca și cum caracterele autentice ale spațialității ar trebui în final să fie derivate din cele ale temporalității. Ne mai putem întreba, în final, dacă Heidegger și-a dat seama de resursele pe care le conține o filosofie a ființei

38. Observațiile lui Heidegger despre reinterpretarea afectelor (*pathē*) din cartea a II-a a *Retorica* lui Aristotel se situează în această direcție: „Nu este defel o întâmplare faptul că prima interpretare sistematică a afectelor, din cele care ne-au fost transmise, nu a fost făcută în cadrul 'psihologiei'. Aristotel le cercetează sub numele de *pathē* în cartea a II-a a *Retoricii*. Această lucrare – contrar orientării tradiționale, potrivit căreia retorica e concepută oarecum în genul unei 'discipline școlare' – trebuie considerată ca fiind prima hermeneutică sistematică a cotidianității faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul." (*Ființă și timp*, *op. cit.*, p. 190 [138]).

care ar înlocui transcendentalul substanței cu cel al actului, după cum o cere o fenomenologie a a acțiunii și a suferinței. Această ultimă observație face legătura între reflecțiile din această secțiune și cele din secțiunea care precede acest studiu. Întregul front al ontologiei ipseității trebuie să se deplaseze potrivit celor trei dimensiuni ale alterității.

B) Alteritatea celuilalt

A doua semnificație pe care o poartă meta-categoria alterității – alteritatea celuilalt – este strict legată de modalitățile pasivității cu care hermeneutica fenomenologică a sinelui s-a mai întâlnit de-a lungul studiilor precedente despre raportul sinelui cu altul decât sine. O nouă dialectică a Aceluiași și Altuia este provocată de această hermeneutică care, în multiple moduri, atestă faptul că Altul nu este doar contrapartea lui Același, ci ține de constituirea interioară a sensului său. Într-adevăr, la nivel propriu-zis fenomenologic, modalitățile multiple prin care altul decât sine *afectează* înțelegerea de sine prin sine scot în evidență mai exact diferența între *ego*-ul care se poziționează și sinele care nu se recunoaște decât *de-a lungul* acestor *afecțiuni*.

Nu există o singură analiză a noastră în care această pasivitate specifică a sinelui afectat de altul decât sine să nu fi fost anunțată. Încă de la nivelul lingvistic, desemnarea de sine a locutorului a apărut a fi întrepătrunsă, pentru a folosi un termen familiar din vocabularul husserlian, cu interlocuțiunea în virtutea căreia fiecare locutor este afectat de vorbele care îi sunt adresate. Ascultarea cuvintelor primite este, prin urmare, parte integrantă a discursului, în măsura în care și el este adresat cuiva...

În a doua etapă a lucrării noastre, autodesemnarea agentului acțiunii a apărut a fi inseparabilă de ascrierea făcută de un altul, care mă desemnează la acuzativ ca autor al acțiunilor mele. În acest schimb între ascrierea făcută la a doua persoană și autodesemnare, se poate considera că recuperarea reflexivă a acestei ființe-afectate de ascrierea pronunțată de către celălalt este întrepătrunsă cu ascrierea interioară a acțiunii sinelui. Această întrepătrundere se exprimă la nivel gramatical prin caracterul omnipersonal al sinelui care traversează toată sfera pronumelor. Afectarea sinelui de către altul decât sine constituie temeiul acestui schimb controlat între persoanele gramaticale.

Același schimb între sinele afectat și altul afectant controlează, la nivel narativ, și modul în care cititorul unei povestiri își asumă rolurile jucate de personaje, construite de cele mai multe ori la persoana a treia, în măsura în care ele sunt puse-în-intrigă în același timp cu acțiunea povestită. Lectura, ca mediu în care este operat transferul de la lumea povestirii – și deci de la lumea personajelor literare – la lumea cititorului, constituie un loc și o legătură privilegiată care afectează subiectul care citește. *Katharsis*-ul cititorului – am putea spune printr-o reinterpretare liberă a câtorva categorii ale esteticii receptării a lui H. R. Jauss – nu are loc decât dacă își are sursa într-un *aisthēsis* prealabil, pe care confruntarea cititorului cu textul îl transformă în *poiēsis*[39]. Reiese astfel că afectarea sinelui de către altul decât sine găsește în *ficțiune* mediul privilegiat pentru niște experiențe de gândire care nu ar putea umbri relațiile „reale" de interlocuțiune și de interacțiune. Dimpotrivă, receptarea lucrărilor de ficțiune contribuie la constituirea imaginară și simbolică a schimburilor efective de vorbire și acțiune. Faptul-de-a-fi-afectat în modul fictiv este astfel inclus în faptul-de-a-fi-afectat al sinelui în modul „real".

În cele din urmă, afectarea sinelui de către altul își dispune tocmai la nivelul etic trăsăturile specifice care țin atât de planul propriu-zis etic, cât și de planul moral marcat de obligație. Însăși definiția eticii pe care am propus-o – a trăi bine împreună și pentru celălalt în cadrul instituțiilor juste – nu poate fi înțeleasă fără a include și afectarea proiectului de a trăi bine de către solicitudinea care este, în același timp, exercitată și primită: înaintea oricărei observații referitoare la caracterul just al schimburilor, dialectica stimei de sine și prieteniei poate fi rescrisă în întregime în termenii unei dialectici a acțiunii și afectării. Pentru a fi „prieten cu sine" – în acord cu *philautia* aristotelică – trebuie să fii deja angajat într-o relație de prietenie cu celălalt, ca și cum prietenia cu sine ar fi o auto-afectare strict corelativă cu afectarea de către și pentru altul ca prieten. În acest sens, prietenia pregătește terenul pentru dreptate, în calitate de virtute „pentru celălalt", conform unei alte expresii a lui Aristotel. Trecerea de la etică la morală – de la modul optativ al lui a trăi bine la modul imperativ al

39. H. R. Jauss, „La jouissance esthétique. Les expériences fondamentales de la *poiēsis*, de *l'aisthesis* et de la *catharsis*", art. citat.

obligației – s-a făcut, în studiul care a urmat, sub semnul Regulii de Aur, pe care credem că am descris-o foarte bine, când i-am atribuit calitatea de a situa porunca chiar la punctul de intersecție al relației asimetrice între a face și a suporta (binele pe care ai vrea să ți se facă, răul pe care ai detesta să îți fie făcut). A acționa și a suferi par astfel a fi împărțite între doi protagoniști diferiți: agentul și pacientul, acesta din urmă apărând ca o victimă potențială a primului. Dar având în vedere reversibilitatea rolurilor, fiecare agent este pacientul altuia. Și în măsura în care unul este afectat de puterea-*asupra lui* exercitată de un altul, agentul este investit cu responsabilitatea pentru o acțiune situată, de la început, sub semnul regulii reciprocității, pe care regula dreptății o va transforma în regula egalității. Întrucât fiecare protagonist cumulează rolurile de agent și de pacient, formalismul imperativului categoric necesită „materia" unei *pluralități* de ființe ce acționează, afectate fiecare de violența exercitată reciproc.

Ne interesează aici să aflăm ce nouă figură a alterității apare prin această afectare a lui *ipse* de către altul decât sine; și, prin implicație, ce dialectică între Același și Altul răspunde necesității unei fenomenologii a sinelui *afectat* de un altul decât sine.

Aș dori să arăt în principal că edificarea unilaterală a acestei dialectici este imposibilă, indiferent dacă încercăm, împreună cu Husserl, să derivăm pe *alter ego* din *ego*, sau dacă, odată cu Lévinas, rezervăm Altuia inițiativa exclusivă a asignării sinelui la responsabilitate. Ne rămâne atunci să elaborăm o concepție încrucișată a alterității, care recunoaște, alternativ, primatul stimei de sine și pe cel al convocării la dreptate, venite din partea altuia. După cum vom vedea, miza o constituie o formulare a alterității care să fie omogenă cu distincția fundamentală între două idei de Același – Același ca *idem*, Același ca *ipse* – diferență pe care s-a fondat toată filosofia noastră a ipseității.

Nu vom relua analiza celei de-a cincea *Meditații carteziene*, din punctul în care am lăsat-o, și anume la reducția la sfera propriului, reducție de unde a și apărut, într-o primă formă, o ontologie a trupului, fără să ne fi întrebat mai întâi dacă reducția la propriu poate fi gândită non-dialectic, adică fără interferența simultană a *străinului*. Desigur, Husserl știe, de altfel ca toată lumea, că nu suntem singuri și că solitudinea transcendentală este negată prin simplul fapt că o numim și discutăm despre ea

cu un partener oarecare în discursul *Meditațiilor*. Ca fiecare dintre noi, el înțelege, înaintea oricărei filosofii, că termenul „celălalt" înseamnă altul decât mine. Acestea fiind spuse, a cincea *Meditație* își are sursa în gestul îndrăzneț realizat în *Meditația* anterioară, gest prin care *ego*-ul ce meditează reduce această cunoaștere comună la statutul de prejudecată, considerând-o deci ca fiind nefondată[40]. *Ego*-ul ce meditează va începe deci prin a suspenda, deci prin a pune sub semnul întrebării tot ceea ce experiența comună îi datorează celuilalt, cu scopul de a identifica ceea ce, în această experiență redusă la sfera propriului, necesită ca poziționarea celuilalt să fie la fel de apodictică precum poziționarea lui. Această mișcare de gândire este pe de-a întregul comparabilă cu îndoiala hiperbolică a lui Descartes, mai puțin faptul că nu se bazează pe ipoteza unui geniu malefic; în schimb, ea constă într-o operațiune străină de orice suspiciune: este vorba de un act filosofic din familia actelor fondatoare. Or, după cum vom vedea mai departe, punctul de plecare al concepției lui Lévinas despre alteritatea radicală este dat tocmai de o hiperbolă comparabilă, dar de sens opus. În ceea ce privește această *epochē* practicată aici de Husserl, în cadrul unei *epochē* generale care marchează debutul fenomenologiei, se presupune că ea lasă un rest care nu datorează nimic celuilalt, și anume sfera propriului, de care ține ontologia trupului despre care am discutat mai sus. Trebuie să insistăm asupra acestui aspect: sfera propriului depinde în întregime, în privința sensului său, de efectul pe care îl are reducția în cadrul reducției. Singura cale care mai rămâne prin urmare deschisă constă în constituirea sensului celuilalt „în" (*in*) și „pornind de la" (*aus*) sensul eului. Vom arăta

40. A patra *Meditație* afirmă despre *ego* că „trăiește ca activ sau pasiv în și prin toate trăirile conștiinței sale și prin intermediul lor se raportează la toate *obiectele-poli*" (E. Husserl, *Meditații carteziene*, trad. A. Crăiuțu, București, Humanitas, 1994, p. 98). Prin urmare, individualizarea *ego*-ului, la nivel de principiu, este dată de determinarea cogitațiilor ca acte și de jocul care rezultă de aici între pasivitate și activitate. Mai mult, *ego*-ul din a patra *Meditație* se dovedește a fi substratul dispozițiilor sale, convingerilor, proprietăților sale permanente, pe scurt, a ceea ce numim, de la Aristotel încoace, *hexis*, *habitus*; prin aceasta, ego are un *stil* anume, și anume caracterul unei persoane. Și mai important încă, *ego*-ul este cel de care țin toate cogitațiile, în sensul cel mai larg al cuvântului, dar și cel care preface toate transcendențele în modalități ale interiorității sale. *Ego*-ul poate fi atunci gândit ca *monadă*, iar fenomenologia ca egologie transcendentală.

imediat ce descoperire fenomenologică a rezultat din acest gest îndrăzneț, descoperire care este totuna cu o adevărată respingere a oricărui proiect de constituire, dacă prin constituire se înțelege fondarea în și prin mine. Dar mai întâi trebuie subliniat că toate argumentele care urmăresc să îl „constituie" pe celălalt în și pornind de la sfera propriului sunt circulare, fără îndoială pentru că constituirea lucrului rămâne în mod tacit modelul acestei constituiri.

Faptul că altul este presupus de la bun început este demonstrat pentru prima dată prin intermediul lui *epochē* cu care debutează analiza: într-un mod sau în altul, am știut dintotdeauna că altul nu este un obiect al gândirii mele, ci, asemenea mie, el este un subiect al gândirii; am știut de asemenea că el mă percepe ca pe altul decât el însuși, că împreună vizăm lumea ca o natură comună și că, împreună, formăm comunități de persoane ce se pot comporta pe scena istoriei ca niște personalități de grad superior. Acest conținut de sens precede reducția la sfera propriului. În continuare, presupoziția altuia este a doua oară, – și mult mai tacit – conținută în însăși formarea sensului sferei propriului. În ipoteza în care aș fi singur, această experiență nu ar fi niciodată totalizată fără ajutorul altuia care mă ajută să mă readun, să mă întăresc, să mă mențin în identitatea mea[41]. În această sferă a propriului, transcendența astfel redusă la imanență ar merita și mai puțin să fie numită o lume; lumea nu înseamnă nimic înainte de constituirea unei naturi comune. În sfârșit și îndeosebi, propriul meu corp, trupul meu nu poate servi drept prim *analogon* al unei transpuneri prin analogie, dacă nu ar fi deja considerat drept un corp printre corpuri. Husserl însuși discută aici, după cum am notat mai sus, despre o „mundaneizare" prin care mă confund cu un lucru al naturii, mai precis cu un corp fizic. Această mundaneizare constă într-o veritabilă întrepătrundere (*Verflechtung*) prin care mă percep ca un lucru ce face

41. Teoria psihanalitică a lui Heinz Kohut, numită mai precis *self-analysis*, confirmă pe deplin acest lucru: fără sprijinul unor *self-objects* (în sensul psihanalitic al termenului), sinelui (*self*) i-ar lipsi coeziunea, încrederea în sine, stima de sine – pe scurt, i-ar lipsi un „narcisism" autentic. Cu alte cuvinte, trupul în pericol de fragmentare are nevoie de ajutorul altuia pentru a se identifica. Drept rezultat, trupul rămâne mereu „într-o constituire incompletă" (D. Franck, *op. cit.*, p. 130).

parte din lume. Dar astfel, nu este totul decis? Faptul că trupul meu este și un corp nu implică oare că el apare ca atare în privirea altora? Doar un trup (pentru mine) care este corp (pentru celălalt) poate să joace rolul de prim *analogon* al transpunerii prin analogie de la trup la trup.

Și totuși, printr-un paradox asemănător cu cel pe care l-am evocat în secțiunea anterioară, eșecul constituirii celuilalt, în calitate de constituire ce ține de ambiția de fondare caracteristică unei fenomenologii transcendentale de tip absolut egologic, ne-a oferit ocazia de a face o descoperire autentică, paralelă cu cea a diferenței între trup și corp și de altfel legată de aceasta, și anume cea a caracterului paradoxal al modului de *donare* a celuilalt: intenționalitățile care îl vizează pe celălalt în calitate de străin, în calitate de altul decât mine, *excedează* sfera propriului de unde totuși provin.

Husserl a dat numele de „aprezentare" acestei donări pentru a afirma, pe de o parte, că spre deosebire de reprezentarea prin semn sau prin imagine, donarea celuilalt este o donare veritabilă, și pe de altă parte, că spre deosebire de donarea originară, imediată, a trupului lui însuși, donarea celuilalt nu permite trăirea experiențelor celuilalt, iar în acest sens nu poate fi niciodată convertită în prezentare originară. Același lucru s-a spus de altfel despre memorie: seria de amintiri a celuilalt nu își va găsi niciodată un loc în seria propriilor mele amintiri. În acest sens, între prezentarea trăirii mele și aprezentarea trăirii tale există o diferență insurmontabilă.

Acestei duble caracterizări negative, Husserl îi adaugă o trăsătură pozitivă care constituie o veritabilă descoperire. Aprezentarea, susține el, constă într-o „transpunere aperceptivă pornind de la trupul meu" (*Meditații carteziene*, § 50)[42], și mai precis într-o „percepere prin analogie" a cărei origine este în corpul celuilalt perceput acolo: percepere prin analogie în virtutea căreia corpul celuilalt este aprehendat ca trup, în același fel ca al meu. Ne putem întreba, odată cu D. Franck, „pe ce bază un corp situat *acolo* care, ca atare, se prezintă ca transcendență imanentă, poate primi sensul de trup și, mulțumită acestui sens, poate să aprezinte un alt *ego* a cărei transcendență este de ordin superior" (*op. cit.*, p. 125). La

42. Ne îndepărtăm aici de traducerea în românește a acestui text husserlian, propusă de A. Crăiuțu, pentru a păstra coerența cu comentariul lui Paul Ricœur [n. trad.].

drept vorbind, perceperea corpului de acolo ca trup *este* chiar aprezentarea. Dacă suntem în căutarea unui argument, nu vom găsi aici, în schimb, decât o circularitate: aprezentarea se presupune pe ea însăși, iar drept urmare, ea nu este doar un paradox față de orice constituire a lucrurilor, ci și o enigmă pe care nu putem decât să o întoarcem pe toate fețele. Oare înțelegem ceva mai mult când perceperea corpului de acolo ca trup este caracterizată drept „cuplare" (*Paarung*)? Desigur, apare astfel o nouă idee, și anume cea de cuplare între un trup și un altul. Înțelegem foarte bine că doar un *ego* întrupat, adică un *ego* care este propriul său corp, poate face cuplu cu trupul unui alt *ego*. Dar ce înseamnă a face cuplu? Dacă se va insista asupra asemănării incluse în noțiunea de cuplare, acest lucru este perfect îndreptățit, dar cu condiția să deosebim transpunerea prin analogie de orice întrebuințare discursivă a comparației. În această privință, aprezentarea nu diferă doar de perceperea prin intermediul semnului sau imaginii și de intuiția originară, ci și de orice inferență prin care, de exemplu, pornind de la o asemănare obiectivă între expresii, s-ar ajunge la concluzia asemănării între trăirile psihice[43]. Dacă perceperea prin analogie nu este cu necesitate o inferență, ea ar trebui să fie comparată mai degrabă cu „sintezele pasive". Transpunerea prin care trupul meu face pereche cu un alt trup este o operațiune prereflexivă, antepredicativă; dar este vorba în acest caz de o sinteză pasivă neobișnuită – cea mai primitivă, poate, și care este întrepătrunsă cu toate celelalte „sinteze pasive". Mai mult, asimilarea de la un termen la altul, pe care pare să o presupună perceperea prin analogie, trebuie să fie corectată prin ideea unei disimetrii fundamentale, legată de diferența de care am discutat mai sus între aprezentare și prezentare originară; cuplarea nu va reuși niciodată să depășească bariera care separă aprezentarea de intuiție. Noțiunea de aprezentare combină astfel, într-un mod unic, similitudinea și disimetria.

43. În această privință, rolul pe care Husserl îl acordă sesizării *concordante* a adumbrărilor nu trebuie înțeles din perspectiva unui raționament care, pornind de la concordanța prezentărilor, ajunge la cea a aprezentărilor; mai degrabă, este vorba despre o relație indiciară, în care interpretarea are loc imediat, ca o lectură a simptomelor. Stilul confirmării de care ține această lectură a indiciilor se înscrie în sfera aceluiași discurs de tip nici..., nici..., caracteristic aprezentării: nici intuiție donatoare originară, nici inferență discursivă.

Ne vom întreba atunci ce am câştigat prin introducerea acestor noţiuni de aprezentare, de percepere prin analogie şi cuplare? Dacă ele nu pot ocupa locul constituirii „în" şi „pornind de la" *ego*, ele servesc cel puţin la evidenţierea unei enigme pe care o putem delimita: tipul de transgresiune a sferei propriului pe care îl constituie aprezentarea nu este valabil decât în limitele unui transpuneri a *sensului*: sensul de *ego* este transpus unui alt corp care, ca trup, este înzestrat *de asemenea* cu sensul de *ego*. De aici provine şi expresia perfect adecvată de *alter ego* în sensul de „al doilea trup propriu" (expresia îi aparţine lui D. Franck, *op. cit.*, p. 135). Asemănarea şi disimetria trimit la sensul *ego* şi la sensul *alter ego*. Păstrată în acest cadru, descoperirea lui Husserl este remarcabilă. Vom vedea mai jos că ea este prolifică doar dacă este coordonată cu mişcarea celuilalt înspre mine. Dar dacă această a doua mişcare are prioritate în dimensiunea etică, mişcarea de la *ego* la *alter ego* îşi păstrează prioritatea în dimensiunea gnoseologică. În *această* dimensiune, transpunerea prin analogie la care trimite Husserl este o operaţiune cu adevărat productivă, în măsura în care ea depăşeşte chiar programul fenomenologiei, depăşind experienţa trupului propriu. Dacă nu creează alteritatea, mereu presupusă, ea îi conferă însă o semnificaţie specifică, şi anume acceptarea faptului că celălalt nu este condamnat să rămână un străin, ci poate deveni *seamănul meu*, şi anume cineva care, *ca şi* mine, spune „eu". Asemănarea bazată pe cuplarea de la trup la trup reduce o distanţă, construieşte o legătură, chiar acolo unde creează o disimetrie. Tocmai această idee este redată prin adverbul *ca*: ca şi mine, celălalt gândeşte, vrea, se bucură, suferă. Dacă obiectăm că transpunerea de sens nu produce sensul *alter* din *alter ego*, ci sensul *ego*, trebuie să răspundem că acest lucru este valabil în dimensiunea gnoseologică. Sensul *ego* din *alter ego* a fost presupus în toate studiile noastre referitoare la autodesemnarea altor persoane decât mine, la nivelul limbajului, acţiunii, povestirii şi imputaţiei morale. La limită, această transpunere de sens poate lua forma unei maxime, în virtutea căruia „el gândeşte", „ea gândeşte" înseamnă: „el / ea îşi spune în sinea sa: eu gândesc". Iată caracterul minunat al traspunerii prin analogie.

În acest punct, transpunerea prin analogie de la eu la celălalt se intersectează cu o mişcare inversă, de la celălalt la eu. Ea se întâlneşte cu ultima, însă fără să o anuleze, chiar dacă nu o presupune.

Această mișcare de la celălalt înspre mine este reluată neobosit în lucrările lui Lévinas. La originea acestei mișcări, stă o ruptură. Iar această ruptură apare în punctul în care se articulează fenomenologia și ontologia „marilor genuri", Același și Altul. Acesta este și motivul pentru care am păstrat pentru acest studiu întâlnirea cu opera lui Emmanuel Lévinas. Potrivit unghiului său critic, această operă este îndreptată împotriva unei concepții a identității lui Același, căreia îi este diametral opusă alteritatea Altuia, însă la un nivel de radicalitate în care distincția pe care o propun eu între cele două tipuri de identitate, cea a lui *ipse* și cea a lui *idem*, nu poate fi luată în considerare: desigur, nu dintr-o neglijență fenomenologică sau hermeneutică, ci pentru că, la Lévinas, identitatea lui Același este parte integrantă dintr-o ontologie a totalității pe care cercetarea mea nici nu a asumat-o, dar nici nu a întâlnit-o. Drept rezultat, sinele, nediferențiat de eu, nu este înțeles în sensul de desemnare de sine a subiectului discursului, acțiunii, povestirii, angajamentului etic. El este animat de o exigență care este mai radicală decât cea care însuflețește ambiția fichteană, apoi husserliană, de constituire universală și de autofondare radicală; această exigență exprimă o voință de izolare, mai precis o stare de *separație*, ceea ce face din alteritate o *exterioritate* radicală.

În ce mod este vizat Husserl de efectul acestei rupturi? În măsura în care fenomenologia și tema sa principală a intenționalității țin de o filosofie a *reprezentării* care, potrivit lui Lévinas, nu poate fi decât idealistă și solipsistă. Faptul de a-și reprezenta ceva este egal cu o asimilare, cu o includere în sine, deci cu o negare a alterității. Transpunerea prin analogie, care constituie contribuția majoră a *Meditației* a cincea, nu iese din cadrele acestei domnii a reprezentării. Prin urmare, altul se atestă pe sine într-un domeniu de gândire non-gnoseologic. Iar acest domeniu este în mod fundamental cel al eticii. Când chipul celuilalt apare în fața mea, deasupra mea, el nu este o apariție pe care aș putea-o include în sfera reprezentărilor mele proprii; desigur, altul apare, chipul său îl face să apară, dar chipul nu este o înfățișare, ci o voce[44]. Această voce îmi spune: „Să nu ucizi!". Fiecare

44. „Chipul vorbește" (E. Lévinas, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, trad. M. Lazurca, București, Polirom, 1999, p. 49); tot așa: „ochiul nu lucește, vorbește" (*ibid.*).

chip este un Sinai care interzice crima. Iar eu? În mine, mișcarea plecată de la celălalt își împlinește traiectoria: celălalt mă instituie ca responsabil, cu alte cuvinte capabil să răspund. De aceea, vorbirea altuia stă la originea vorbirii prin care îmi imput originea actelor mele. Auto-imputarea, temă centrală a celor trei studii precedente ale noastre, face acum parte dintr-o structură dialogală asimetrică, a cărei origine îmi este exterioară.

Problema ridicată de această concepție despre Altul nu se pune la nivelul descrierilor, de altfel admirabile, care țin încă de ceea ce am putea numi o fenomenologie alternativă, o altfel de hermeneutică, pe care am putea-o situa cu precizie în prelungirea eticii kantiene. Într-un sens, Lévinas se desparte de problema reprezentării, așa cum Kant a scos rațiunea practică de sub tutela rațiunii teoretice. Dar, în timp ce Kant situa respectul legii deasupra respectului persoanelor, la Lévinas chipul individualizează porunca: atunci când Altul, un anume Altul, îmi spune „Să nu ucizi!", este de fiecare dată ca pentru prima oară. Filosofia lui Lévinas, așa cum am sugerat mai sus, are ca sursă ruptura care apare în chiar punctul în care ceea ce tocmai am numit o fenomenologie alternativă se articulează cu o reinterpretare a „marilor genuri" ale lui Același și Altul. Pentru că Același înseamnă totalizare și separare, exterioritatea Altuia nu mai poate fi exprimată în vocabularul relației. Altul se absolvă de relație, prin aceeași mișcare prin care Infinitul se sustrage Totalității. Dar cum ar trebui gândită relația pe care o presupune o astfel de alteritate, în momentul său de absolvire?

Mi se pare că efectul de ruptură corelat acestei gândiri a alterității absolute provine dintr-o folosire a *hiperbolei*, comparabilă cu îndoiala hiperbolică carteziană și diametral opusă hiperbolei prin care am caracterizat mai sus reducția husserliană la sfera propriului. Prin hiperbolă, subliniem noi cu putere, nu trebuie să înțelegem o figură de stil, un trop literar, ci o practică sistematică a *excesului* în argumentația filosofică. Hiperbola apare în această calitate ca o strategie adecvată pentru a produce efectul de ruptură corelativ ideii de exterioritate în sensul de alteritate absolută.

Hiperbola atinge de fapt, în același timp, cei doi poli – Același și Altul. Este remarcabil faptul că *Totalitate și infinit* instituie un eu posedat de dorința de a se delimita, de a se identifica. Mai mult decât în lucrarea *Le Temps et l'Autre*, care discuta despre eul „împovărat" de sine (p. 37), eul de dinaintea întâlnirii altuia (sau mai bine spus de dinaintea efracției sale

de către altul) este un eu cu încăpăţânare închis, ferecat, separat. Această temă a separaţiei, oricât de legată ar fi de fenomenologie – de o fenomenologie, am spune, a egotismului – poartă deja marca hiperbolei, o hiperbolă exprimată în virulenţa unei declaraţii precum aceasta: „în separaţie, Eul îl ignoră pe Celălalt" (*Totalitate şi infinit*, p. 45). Pentru un astfel de eu, incapabil de Altul, epifania chipului (temă totuşi fenomenologică) semnifică o exterioritate absolută, adică non-relativă (temă ce ţine de dialectica „marilor genuri").

Hiperbolei separaţiei, de partea lui Acelaşi, îi răspunde hiperbola epifaniei, de partea lui Altul. Epifania exprimă altceva decât fenomenul. „Faptul de a apărea" al chipului se sustrage viziunii formelor şi chiar ascultării sensibile a vocilor. Pentru că Altul, potrivit lucrării *Totalitate şi infinit*, nu este un interlocutor oarecare, ci o figură paradigmatică de tipul judecătorului. În acest sens, aserţiunea potrivit căreia vorbirea este „întotdeauna instructivă" este una hiperbolică (*ibid.*, p. 77). Hiperbola este în acelaşi timp una a Înălţimii şi una a Exteriorităţii. Înălţime – chipul Altuia – s-a spus, mă interpelează ca cel de pe muntele Sinai. Exterioritate – instruirea primită din partea chipului – spre deosebire de maieutica din *Menon* al lui Platon, nu trezeşte nicio reamintire. Separaţia a transformat interioritatea în ceva steril. Întrucât iniţiativa revine în totalitate Altuia, eul este regăsit, la modul acuzativ, prin injoncţiune şi este capabil să răspundă, tot la acuzativ: „Iată-*mă*!"[45]. În *Totalitate şi infinit*, hiperbola culminează cu afirmaţia că instruirea din partea chipului nu restaurează vreo prioritate a relaţiei asupra termenilor. Niciun element intermediar nu atenuează disimetria totală între Acelaşi şi Altul.

Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă[46] se foloseşte şi mai mult de hiperbolă, ajungând chiar la o notă paroxistică. O întreagă lucrare prealabilă de demolare este aplicată ruinelor „reprezentării", ale „temei", „Rostirii", pentru a deschide, dincolo de „Rostire", era „Dezicerii". În numele acestei „Deziceri", *asignarea la responsabilitate* se sustrage limbajului manifestării,

45. Hiperbola: „acuzativul care nu este modificarea niciunui nominativ", *Altfel decât a fi...*, p. 259 [159].

46. E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, trad. M. Tătaru-Cazaban, B. Tătaru-Cazaban şi C. Ciocan, Bucureşti, Humanitas, 2006.

rostirii și temei sale. În calitate de dezicere, *asignarea la responsabilitate* ia o turnură hiperbolică într-un registru al excesului nemaiîntâlnit. Astfel, asignarea la responsabilitate este raportată la un trecut mai vechi decât orice trecut rememorabil, dar care poate fi încă reinterpretat într-o conștiință prezentă; injoncțiunea ține de un dincoace de orice început, de orice *archē*: dezicerea *archē*-ului se numește *anarhie*. Tot de o notă hiperbolică ține și evocarea ființei asignate, care nu ar fi inversul vreunei activități, deci al „unei *responsabilități care nu se justifică prin niciun angajament prealabil*" (*ibid.*, p. 214). De aici înainte, limbajul devine din ce în ce mai excesiv: „obsesia Altuia", „persecutarea de către Altul", în sfârșit și mai ales „substituția eului cu Altul". Aici se atinge punctul paroxistic al întregii lucrări: „*sub* acuzația tuturor, responsabilitatea față de toți merge până la substituție. Subiectul este ostatic" (*ibid.*, p. 233). Mai mult: „ipseitatea, în pasivitatea sa fără *archē* a identității, este ostatică" (*ibid.*, p. 237 [145]). Această expresie, cea mai excesivă dintre toate, apare aici ca o formă de a preveni întoarcerea vicleană a auto-afirmării oricărui tip de „libertate clandestină și disimulată", până chiar și sub forma pasivității sinelui asignat la responsabilitate. Paroxismul hiperbolei mi se pare că decurge din ipoteza extremă – chiar scandaloasă – că Altul nu mai este judecătorul, așa cum apărea în *Totalitate și infinit*, ci ofensatorul, care, ca cel care ofensează, nu are mai puțin nevoie de gestul de iertare și de expiere. Acesta este cu siguranță punctul la care Lévinas voia să-și aducă cititorul: „Faptul că accentuarea deschiderii constă în responsabilitatea față de altul până la substituție – acel *pentru altul* al dezvăluirii, al arătării în fața altuia, ce devine un pentru altul al responsabilității – reprezintă, pe scurt, teza lucrării de față" (cf. *ibid.*, p. 248 [152]). Într-adevăr, doar aici este traversată prăpastia căscată între alteritate și identitate: „Trebuie să vorbim aici despre expiere, cea care reunește identitatea și alteritatea" (*ibid.*, p. 246 [151]).

În mod paradoxal, mi se pare că tocmai hiperbola separației, de partea lui Același, conduce la impas hiperbola exteriorității, de partea lui Altul, doar dacă nu cumva mișcarea – etică prin excelență – de la altul către sine nu se intersectează cu mișcarea – gnoseologică, după cum am spus – de la sine către altul. La drept vorbind, hiperbola separației anulează sensul distincției între sine și eu, și formarea unui concept de ipseitate definit prin deschiderea sa și funcția sa revelatorie.

Or, tema exteriorității nu este dezvoltată până la capăt, și anume până la obținerea unui răspuns responsabil la interpelarea venită din partea altuia, decât presupunând o capacitate de primire, de discriminare și de recunoaștere care ține, din punctul meu de vedere, de o altă filosofie a lui Același decât cea căreia îi dă replica filosofia lui Altul. Dacă interioritatea nu ar fi într-adevăr determinată decât prin voința de repliere și de izolare, cum ar putea ea oare să audă vreodată o vorbire care i-ar fi atât de străină, încât nu ar însemna nimic pentru o existență izolată? Trebuie să-i recunoaștem oare sinelui o capacitate de primire care este rezultatul unei structuri reflexive, definite mai bine prin puterea sa de a reinterpreta obiectivările prealabile, decât printr-o separație originară? Mai mult, nu ar trebui să adăugăm acestei capacități de primire o capacitate de discernământ și de recunoaștere, ținând cont de conținutul alterității Altuia care nu poate fi cuprins în ceea ce pare a fi doar una din figurile Altuia, cea a maestrului care educă, din moment ce trebuie să luăm în considerare și figura ofensatorului în *Altfel decât a fi*? Și ce se poate spune despre Altul, când acesta este călăul? Și cine va putea să deosebească un călău de un conducător [*maître*]? Sau conducătorul care își cheamă discipolul, de conducătorul care are nevoie doar de un sclav? În ceea ce îl privește pe maestrul [*maître*] care educă, el nu cere să fie recunoscut în chiar superioritatea sa? Cu alte cuvinte, nu este oare necesar ca vocea Altuia care îmi spune: „Să nu ucizi!" să fie însușită, astfel încât să devină convingerea mea, această convingere care pune un semn de egalitate între acuzativul lui „Iată-mă!" și nominativul lui „Aici eu mă aflu"? În sfârșit, pentru a media între deschiderea Aceluiași față de Altul și interiorizarea vocii Altuia în Același, nu este oare nevoie ca limbajul să contribuie cu resursele sale de comunicare, deci de reciprocitate, așa cum o dovedește schimbul de pronume personale menționat de numeroase ori în studiile anterioare, care reflectă un schimb și mai radical, cel al întrebării și al răspunsului, în care rolurile nu încetează să se inverseze? Pe scurt, nu este necesar ca o formă dialogică să fie suprapusă peste distanța așa-zis absolută între eul separat și Altul formator[47]?

În cele din urmă, tocmai în tema *substituției*, în care culminează forța hiperbolei și unde filosofia alterității ajunge la expresia ei cea mai vehementă, identific un fel de răsturnare a răsturnării efectuate în *Totalitate*

47. Cf. Francis Jacques, *Dialogiques* II, Paris, PUF, 1984.

și infinit. Asignarea responsabilității, derivată din interpelarea făcută de Altul, și interpretată din punctul de vedere al pasivității celei mai totale[48], este inversată într-un elan de abnegație în care sinele se atestă prin chiar mișcarea prin care se destituie. Cine este cu adevărat obsedat de Altul? Cine este ostatic al Altuia, dacă nu un Același care nu mai este definit prin separație, ci prin contrariul său, Substituția[49]? Găsesc o confirmare a acestei interpretări a temei substituției în rolul acordat, de altfel în orizontul acestei teme, categoriei mărturiei[50]. Observăm în mod clar *pentru ce* este dată mărturia: pentru absolut, desigur, deci pentru Înălțime, numită „gloria infinitului", și pentru Exterioritate, al cărei chip este asemeni urmei. În acest sens, „nu există mărturie (...) decât a infinitului" (*Altfel decât a fi*, p. 300 [186]). Dar *cine* mărturisește, dacă nu Sinele, deosebit de acum înainte de eu, în virtutea ideii de asignare a responsabilității? „Sinele este faptul însuși de a se expune la acuzativul neasumabil în care Eul îi suportă pe ceilalți, în maniera exact opusă certitudinii Eului care se regăsește pe sine însuși în libertate" (*ibid.*, p. 246-247 [151]). Mărturia este deci modul de adevăr al acestei autoexpuneri a Sinelui, inversă certitudinii Eului. Acest fel de mărturie este oare foarte îndepărtat de ceea ce am desemnat în mod constant atestare? Desigur, Lévinas nu discută niciodată despre atestare *de sine*, într-atât expresia ar putea fi bănuită că reconduce la „certitudinea Eului". Este totuși adevărat că, prin mijlocirea indirectă a acuzativului, prima persoană este implicată în mod indirect, și că acuzativul nu poate

48. În paragraful consacrat „subiectului responsabil care nu este absorbit în ființă" (p. 279-281 [172-174]), se precizează: „În responsabilitate, Același, Eul, sunt eu, convocat, provocat ca acela ce nu poate fi înlocuit și acuzat, astfel, ca fiind unic în pasivitatea supremă a celui ce nu se poate sustrage fără ca acest lucru să nu fie o carență." (*ibid.*, p. 279 [173]).

49. Strania răsturnare efectuată la nivelul lui același, prin tema substituției, își găsește deplina confirmare în formularea asupra căreia ne-am oprit mai sus: „Trebuie să vorbim aici despre expiere, cea care reunește identitatea și alteritatea" (*ibid.*, p. 246 [151]).

50. O analiză minuțioasă a categoriei mărturiei la Lévinas, dezvoltată printr-o confruntare cu Heidegger și Jean Nabert, această ultimă apropiere fiind cea mai puțin așteptată din cele două, se găsește în articolul meu „Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", în *Repondre d'autrui. Emmanuel Lévinas* (vol. colectiv), Neuchâtel, La Baconnière, 1989.

rămâne „neasumabil", pentru a relua expresia citată mai sus, cu riscul de a retrage orice semnificaţie temei înseşi a substituţiei, sub egida căreia Lévinas reasumă tema mărturiei.

În urma acestei confruntări între E. Husserl şi E. Lévinas, am putea concluziona că nu există nicio contradicţie în a considera ca dialectic complementare mişcarea de la Acelaşi către Altul şi mişcarea de la Altul către Acelaşi. Cele două mişcări nu se anulează, în măsura în care una se desfăşoară în dimensiunea gnoseologică a sensului, iar cealaltă în cea etică a injoncţiunii. Asignarea responsabilităţii, potrivit celei de-a doua dimensiuni, trimite la capacitatea de autodesemnare, transferată, conform primei dimensiuni, oricărei persoana treia despre care se presupune că poate spune „eu". Oare această dialectică *încrucişată* a sinelui şi a altuia decât sine nu fusese deja anticipată în analiza promisiunii? Dacă altul nu ar conta pe mine, aş mai fi capabil să îmi ţin cuvântul, să mă menţin?

C) Conştiinţa

Considerarea conştiinţei – în sensul termenului german *Gewissen* – ca loc al unei forme originale de dialectică între ipseitate şi alteritate constituie un demers plin de obstacole.

Prima provocare: dacă metafora vocii şi a chemării pare că adaugă o nouă dimensiune conceptelor în jurul cărora s-au organizat cercetările noastre asupra conceptelor fundamentale ale eticii, acest surplus de sens nu se concretizează oare în mod necesar în noţiuni la fel de suspecte precum conştiinţa „rea" şi conştiinţa „bună"? Această provocare ne va oferi ocazia de a supune la probă teza potrivit căreia atestarea ipseităţii este inseparabilă de un exerciţiu de *suspiciune*.

A doua provocare: presupunând că am putea-o elibera din cadrul prejudecăţilor legate de conştiinţa „rea" şi de cea „bună", conştiinţa desemnează ea oare un fenomen diferit de atestarea putinţei noastre de a fi? În faţa acestei versiuni non-morale a conştiinţei, miza constă în caracterizarea fenomenelor precum *injoncţiunea* sau *datoria*, la care pare că trimite metafora vocii.

A treia provocare: dacă injoncţiunea sau datoria constituie ultimul element necesar al conştiinţei, oare partea de alteritate care poate fi aici identificată este diferită de cea a alterităţii celuilalt, eventual sub forme

care nu au fost recunoscute cum se cuvine în cercetarea noastră anterioară? Pe scurt, cum explicăm faptul că am atribuit un loc distinct fenomenului conștiinței, la nivelul „marilor genuri" ale lui Același și Altuia?

Prima provocare ne constrânge să abordăm problematica conștiinței pornind de la *suspiciune*. Este o bună decizie, în măsura în care fenomenul conștiinței păstrează o anumită înrudire cu atestarea, despre care am spus mai sus că amestecă faptul-de-a-fi-adevărat cu faptul-de-a-fi-fals. Conștiința este cu adevărat locul prin excelență în care iluziile legate de sine sunt strâns legate de veracitatea atestării. Suspiciunea are în vedere, mai precis, așa-zisul surplus de sens pe care ideea de conștiință pare să îl aplice noțiunilor centrale ale eticii: dorința de a trăi bine (cu adăugirile pe care le știm), obligația și convingerea. La urma urmei, cele trei studii ale noastre consacrate eticii au fost conduse pornind de la noțiuni comune, Regula de Aur fiind exemplul cel mai evident, fără să fi fost nevoie să ridicăm conștiința la rangul de instanță suplimentară. Există totuși o problemă, în măsura în care conștiința, fără să adauge nimic la conținutul de sens al conceptelor directoare ale eticii, reînscrie aceste concepte în dialectica lui Același și a Altuia, sub forma unei modalități specifice de pasivitate. Iar simptomul sau indiciul acestei pasivități neobișnuite este dat de metafora vocii, care îmi este în același timp interioară și superioară.

În capitolul din *Ființă și timp*, intitulat mai exact *Gewissen*, pe care îl vom analiza mai pe larg când vom lua în considerare a doua provocare evocată mai sus, Heidegger a descris foarte bine acest moment de alteritate care deosebește conștiința. Departe de a fi străină de constituirea ipseității, această alteritate este strict legată de apariția ei, în măsura în care, sub impulsul conștiinței, sinele devine capabil să se regăsească în anonimatul impersonalului „se". Această implicare a conștiinței în opoziția între sine și impersonalul „se" nu exclude un altfel de raport între faptul-de-a-fi-sine și faptul-de-a-fi-laolaltă, în măsura în care, pe de o parte, impersonalul „se" constituie deja o modalitate inautentică a ființei-laolaltă și în care, pe de altă parte, această retragere în forul interior oferă celuilalt acel vizavi pe care este îndreptățit să-l aștepte, și anume sinele. Or, în ce fel se separă sinele de impersonalul „se"? Aici apare trăsătura care caracterizează fenomenul conștiinței, și anume un fel de chemare (*Ruf*), de interpelare (*Anruf*), anunțată prin metafora vocii. În această convorbire interioară,

sinele apare ca interpelat, și în acest sens, *afectat* într-un mod unic. Spre deosebire de dialogul sufletului cu sine, de care vorbește Platon, această afectare făcută de o voce diferită prezintă o disimetrie remarcabilă, pe care am putea-o numi verticală, între instanța care cheamă și sinele chemat. Și tocmai verticalitatea chemării, egală cu interioritatea sa, constituie enigma fenomenului conștiinței.

Or, autenticitatea acestui fenomen poate fi cu greu recucerită, dar nu cu prețul caracterului metaforic al expresiei „vocea conștiinței" – metafora neexcluzând, din punctul nostru de vedere, o veritabilă capacitate revelatorie[51] – ci mergând împotriva interpretărilor moralizante care îi disimulează tocmai forța sa revelatorie.

În acest caz, proba suspiciunii se dovedește a fi benefică pentru recuperarea capacității revelatorii a metaforei vocii. Pentru aceasta, vom mobiliza forța de denunțare care se anunță, înainte de tunetul nietzschean, în avertismentul hegelian.

Într-adevăr, în paginile pe care *Fenomenologia spiritului* le consacră „concepției morale despre lume", găsim o critică virulentă a interpretării greșite a conștiinței[52]; faptul că fenomenul autentic al conștiinței nu este antrenat în decăderea concepției morale despre lume este confirmat în capitolul VI. *Gewissen* aparține unei dialectici de grad superior în care se confruntă conștiința care acționează și conștiința care judecă. „Iertarea" – rezultat al recunoașterii reciproce între cei doi antagoniști ce recunosc limita punctelor lor de vedere și renunță la atitudinea lor părtinitoare – desemnează fenomenul autentic al conștiinței. Pe calea deschisă de această recunoaștere, are loc și critica concepției morale despre lume.

Este remarcabil faptul că această critică acerbă are în vedere „postulate" construite pentru un scop anume, în care ne este greu să identificăm nu doar ceea ce Kant numea postulat în *Dialectica rațiunii practice*, ci, mai mult, trăsăturile formalismului kantian, redus, așa cum am făcut-o noi mai sus, la aplicarea probei universalizării. Nu trebuie totuși să ne deranjeze artificialitatea construcției hegeliene; ca artificiu, ea se

51. Cf. *Metafora vie*, al șaptelea studiu.

52. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. V. Bogdan, București, IRI, 1995, p. 345.

numără foarte bine printre excesele, transgresiunile și hiperbolele de tot felul din care se hrănește reflecția morală și, poate, reflecția filosofică în general. Mai mult, faptul că discutăm despre o concepție *despre lume* mobilizată de moralism are o mare importanță. Primul postulat susține, într-adevăr, că moralitatea, în același timp în care cere îndeplinirea datoriei, când devine deci reală, proiectează natura în zona dezinteresului, condamnând dorința, care constituie natura din noi. Al doilea postulat: din cauza neștiinței de a produce o armonie între ceea ce trebuie să fie și ceea ce este, moralitatea amână la infinit momentul săvârșirii, pe care totuși agentul îl caută în efectivitatea acțiunii. În sfârșit, al treilea postulat: deoarece acest acord între formă și conținut nu este dat aici, pe pământ, el este proiectat într-o altă conștiință, cea a unui sfânt legislator situat în afara lumii.

O spunem încă o dată, este mai puțin important faptul că Hegel l-a deformat pe Kant și probabil pe Fichte, în elaborarea postulatele lui[53]. Pentru noi, esențial este faptul că această interpretare greșită a produs o stategie de anihilare aplicată „prefacerii echivoce" (*die Verstellung*) căreia îi este consacrată secțiunea următoare a fenomenologiei. Într-adevăr, conștiința este prinsă într-un joc de eschivă, este hărțuită de la o poziție dificilă la alta, încercând să scape de contradicțiile disimulate de aceste postulate ale concepției morale despre lume; într-adevăr, în ce mod ar putea fi luată intenția în serios, dacă săvârșirea acțiunii este o iluzie? În ce fel datoria rămâne ceea ce trebuie să fie, dacă realizarea dispare continuu? Cum se poate ca autonomia să rămână principiul moral absolut, dacă împăcarea cu realitatea este amânată pentru o altă lume? Ne vom despărți deci cu „dispreț" de o *ipocrizie* pe care prefacerile echivoce nu au reușit să o mascheze. Or, toată această critică nu are sens decât din perspectiva momentului ulterior al spiritului, deja prezent în mod negativ sau în filigran în prefacerea echivocă. Tocmai de aceea a situat Hegel cele trei momente – al concepției morale despre lume, al prefacerii echivoce și al dialecticii sufletului frumos și eroului acțiunii, culminând cu momentul împăcării și

53. M. Gueroult, „Les déplacements (*Verstellungen*) de la conscience morale kantienne selon Hegel [Prefacerile (*Verstellungen*) conștiinței morale kantiene potrivit lui Hegel], în *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 47-80.

al iertării – sub titlul: *Spiritul cert de el însuși. Moralitatea*[54]. Acest parcurs de la critica concepției morale despre lume către punctul în care *Gewissen* ajunge să fie egal cu certitudinea de sine face din teoria lui Hegel o lovitură de avertisment, înainte să se transforme, prin Nietzsche, într-o lovitură decisivă[55].

---

54. *Fenomenologia spiritului*, *op. cit.*, p. 344.

55. O critică la fel de înverșunată a „conștiinței care judecă" se găsește în a doua parte din *Principiile filosofiei dreptului*, *op. cit.*, consacrată moralității (*Moralität*), care este subordonată eticului (*Sittlichkeit*), care culminează în teoria Statului. Voința subiectivă, „abstractă, limitată și formală" (§ 108) constituie tema acestei a doua părți al cărui ton critic nu trebuie exagerat. Pentru că voința subiectivă are și ea dreptul său, care este cel puțin acela de a vedea că proiectul voinței este recunoscut ca *al meu* (§ 114). Critica conștiinței este formulată chiar acolo unde revendicarea dreptului propriu al voinței subiective devine autonom față de orice vizare comunitară, fie că este a familiei, a societății civile sau a Statului. Este remarcabil faptul că Hegel a legat conștiința de ideea de Bine în a treia secțiune, din a doua parte. Desigur, voința se hotărăște, în limitele subiectivității sale, în favoarea Binelui, dar este vorba de un Bine părtinitor prin însăși perspectiva subiectivă, filtrată prin simțul datoriei (§ 133). Reapar aici antinomiile datoriei care fuseseră doar formal denunțate în *Fenomenologia spiritului* și la care *Principiile* se referă în mod direct (§ 135). Singurul arbitru al îndeplinirii datoriei formale și abstracte este atunci conștiința (§ 136), lăsată pradă singurătății și caracterului arbitrar al forului interior. Într-un adaos la § 136, găsim această observație: „conștiința este această cea mai adâncă interioritate cu sine, în care orice exterioritate și mărginire au dispărut" (*Principiile*, *op. cit.*, p. 159 (trad. mod.)). Tocmai absența conținuturilor, care este o caracteristică a eticului, condamnă conștiința la această stare de solitudine și arbitrar: „Aici, pe planul formal al moralității, conștiința este fără acest conținut obiectiv: ea este deci, pentru sine, certitudinea formală infinită de sine însuși care tocmai de aceea este în același timp certitudinea acestui subiect" (§ 137, *ibid.*, p. 160 (trad. mod.)). În acest caz, însăși diferența între bine și rău este anulată: „Conștiința de sine, în mijlocul vanității tuturor determinațiilor, valabile de altă parte și în pura interioritate a voinței, este tot atât posibilitatea de a-și lua ca principiu universalul-în-și-pentru-sine, cât și aceea de a pune bunul plac, propria particularitate deasupra universalului și de a o realiza prin acțiune, de a fi rău." Observație: „Conștiința, ca subiectivitate formală, este strict aceasta: de a fi pe punctul de a se schimba în rău: în certitudinea de sine, existând pentru sine și hotărând pentru sine, ambele, moralitatea și răul, își au aici rădăcina lor comună." (§ 139, *ibid.*, p. 163 (trad. mod.)). Trebuie însă să remarcăm faptul că, în cadrul acestei critici incisive, este păstrat totuși un loc „conștiinței adevărate" (§ 137). Dar aceasta nu este altceva decât „dispoziția etică". Fără îndoială, avem aici de-a face cu una din diferențele capitale între *Principiile filosofiei dreptului* și *Fenomenologia spiritului*: în aceasta din urmă, conștiința trece dincolo de ea însăși în caracterul religios al iertării; în *Principiile...*,

Din a doua dizertație din *Genealogia moralei*, intitulată „Vina [*Schuld*], conștiința 'încărcată' [*schlechtes Gewissen*] și cele înrudite"[56], nu vreau să mă opresc decât asupra unui singur aspect, și anume paralelismul cu critica hegeliană a „prefacerii echivoce". Desigur, turnura genealogică a criticii nietzscheene poate fi opusă turnurii teleologice a criticii hegeliene[57]. Dar înrudirea profundă între aceste două critici este recunoscută de însuși Nietzsche, când caracterizează conștiința „rea" drept o interpretare falsificatoare, iar propria lui concepție despre „marea inocență" drept o interpretare autentică. De altfel, la Nietzsche se mai pune problema dacă referința, asigurată de metoda genealogică, la Viața „puternică" sau „slabă" ajunge până la referentul ultim al unei descifrări terminale, și dacă este adevărat că, în cadrul interpretării, nu există un sens literal pe care l-am putea opune sensului figurat.

---

conștiința lipsită de orice alt criteriu în afară de convingerea sa proprie, este absorbită în politic care îi acordă determinațiile obiective de care este în mod esențial lipsită. Dar ce se întâmplă când eticul unui popor este fundamental corupt? Oare integritatea eticului însuși nu se refugiază atunci în conștiința celor care opun rezistență corupției, celor care nu mai sunt intimidați de minciună și de frică? Hegel a crezut că a depășit timpul în care se face apel la conștiință: „Ca figură mai generală a istoriei (la Socrate, la stoici etc.) apare tendința de a căuta în interior, în sine, și de a cunoaște și de a determina din sine ce este drept și bun, în epoci în care ceea ce este socotit ca fiind drept și bun, în realitate și moravuri, nu poate satisface o voință mai scrupuloasă" (*Principiile...*, § 138). Însă crudul secol XX ne-a arătat că nu lucrurile nu stau defel așa. Ceea ce nu împiedică însă ca conștiința, remisă propriei sale judecăți, să fie ferită de tendința de a confunda binele și răul, această confuzie fiind destinul conștiinței rămase singură cu ea însăși: această idee este prezentă în admirabilul paragraf 139 din *Principiile...*, în care Hegel cutează să scrie că „această interioritate a voinței este rea." (Adaus).

56. Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei*, trad. L. Micescu, București, Humanitas, 1994.

57. Metoda genealogică, luată în sine, nu poate fi înțeleasă decât în relația sa cu metoda filosofică (*Philosophenbuch*) pe care am văzut-o deja aplicată în critica *Cogito*-ului (cf. „Prefață"). Dacă nu trimitem la ceea ce am numit atunci reducția tropologică, riscăm să reducem metoda genealogică la o explicație genetică, condusă dintr-o perspectivă biologică destul de elementară. Ar fi ignorat astfel faptul că metoda genealogică produce o joncțiune între o semiologie de sursă textuală și o simptomatologie de origine medicală. În fapt, ea conține ceva din denunțarea transferului metaforic și din inversiunea metonimică pe care *Philosophenbuch* le așeza sub titlul, care amintește de Hegel, de *Verstellung*, de prefacere-disimulare.

Dizertația dă impresia că păstrează un loc pentru un concept într-un fel neutru de conștiință, prin elogiul făcut aici *promisiunii*, antidot al uitării, considerată totuși o facultate de inhibare activă, „o facultate pozitivă în toată forța sa"[58].

Dar această stăpânire de sine – această „mnemotehnică" – are în spatele ei o lungă istorie de zbucium și de tortúri pe care o împarte cu ascetismul pe care a treia dizertație îl va lega de caracterul dăunător al preotului[59]. Iar dacă conștiința morală ca atare cheamă la vigilență, conștiința rea cere o demolare totală care începe prin evocarea sinonimelor la fel de grele de sens, în special în germană, precum *Schuld* – tradus parțial prin vină, *Schulden* prin datorie, *Vergeltung* prin represalii. Avem de-a face cu o lume clară, într-un sens, a creditorului și a datornicului, întunecoasă, și într-un alt sens, o lume întunecată a mâniei și a răzbunării. Pentru că modul cel mai primitiv de a recupera o datorie constă în agresarea debitorului: „Compensarea [*Ausgleich*] constă deci într-o îndrumare și un drept la cruzime (*Genealogia moralei*, § 5, *op. cit.*, p. 343). „Fără cruzime nu e sărbătoare, așa ne învață cea mai veche, cea mai îndelungată istorie a omului – iar pedeapsa are și ea un aspect atât de *sărbătoresc*!" (§ 6, p. 345).

Să ne lăsăm convinși de tonul autoritar al lui Nietzsche prin care declară că a descoperit „nucleul de origine", „sorgintea lumii conceptelor morale" (§ 6, p. 343)? Ce se poate spune despre acest *Vorzeit*, despre aceste vremuri vechi care „există de altfel în toate timpurile sau sunt oricând din nou posibile" (§ 9, p. 349)? Stranie arheologie proleptică, dacă îndrăznim să o numim așa, în care preistoria și viitorul se schimbă între ele! Și oare ar trebui să acceptăm fără ezitare elogiul suferinței al cărei sens deplin ar fi dat doar de cruzimea dresajului[60]? Se pare că important este faptul că

58. „A crește și a disciplina un animal care poate promite – nu e asta oare tocmai sarcina paradoxală pe care și-a propus-o natura cu privire la om?" (2. §1, p. 335). O observație neliniștitoare întunecă totuși acest elogiu: acest animal responsabil este și un animal previzibil, deci *ordonat* (*ibid.*, p. 336). Acesta este prețul voinței *libere* a unui „individ autonom și supramoral (căci 'autonom' și 'supramoral' se exclud)" (*ibid.*, p. 337).

59. „Dar cum a venit oare pe lume celălalt 'lucru întunecos', conștiința vinei, acea 'conștiință încărcată'?" (§ 4, p. 340).

60. „Este îndreptățit orice rău la vederea căruia un zeu se bucură – așa suna străvechea logică a simțirii" (§ 7, p. 347).

dresarea animalului responsabil nu mai este pusă pe seama „voinței libere" și „spontaneității absolute a omului în bine și în rău" (§ 7, p. 348) – această „invenție atât de îndrăzneață, atât de nefastă a filosofilor" (*ibid.*). Acesta este punctul anticartezian și antikantian cel mai pronunțat al tiradei care amestecă complexitatea tenebroasă a pedepsei cu simplitatea aparentă a relației între creditor și datornic[61]. Din toate acestea, reținem critica polemică, toate răsturnările efectuate prin intermediul metodei genealogice, ce urmăresc să distrugă teleologia cu armele arheologiei. Prin precizarea originii unui lucru, acestuia îi sunt anulate scopul și pretinsa lui raționalitate. Pedeapsa nu are vreun scop încărcat de sens, ci doar o origine tenebroasă.

Capcana întinsă aici de textul nietzschean constă într-un nou dogmatism, cel al voinței de putere numită ca atare în § 12 (*ibid.*, p. 358). Nu putem totuși ignora observația care însoțește, ca din întâmplare, numirea voinței de putere, și anume că fluiditatea originii, opusă așa-zisului caracter stabil al scopului, constituie ocazia pentru o „nouă interpretare" (*ein Neu-interpretieren*), unei „adaptări" (*ein Zurechtmachen*) (*ibid.*, p 358) care confirmă, în schimb, cât de tardive erau semnificațiile atribuite pedepsei[62]. Nietzsche își permite chiar să propună o mulțime de moduri în care pedeapsa poate fi interpretată (*gedeutet*) și ordonată (*zurechtgemacht*) în funcție de scopuri radical diferite. Dar această „supraîncărcare" (*überladen*) (*op. cit.*, p. 360) cu utilități de toate felurile – veritabilă supradeterminare în sensul freudian al termenului – nu s-ar întoarce oare împotriva dogmatismului biologizant pe care Nietzsche îl impune cititorului în § 16 și 25, din a doua dizertație a *Genealogiei moralei*[63]?

---

61. Mesajul pozitiv al lui Nietzsche, în acest punct, este dat de apologia afectelor active deosebite de afectele *reactive*, precum *resentimentul*, care rămân înrudite cu simțul dreptății, când sunt raportate mai degrabă la plângerea victimelor, decât la strigătul de triumf al învingătorilor. Conștiința bună este cea a justițiarului agresiv; conștiința rea este cea a păgubitului împins să denigreze voința viguroasă care caută puterea. Acesta este firul director al interpretării filosofiei lui Nietzsche de către G. Deleuze.

62. Scot aici în evidență observația pe care Nietzsche o pune între paranteze: „Astăzi este imposibil să se spună cu exactitate *de ce* se pedepsește de fapt: toate conceptele care rezumă semiotic [*semiotisch*] un întreg proces se sustrag definiției; definibil este numai ceea ce nu are istorie." (§ 13, p. 359).

63. „Dușmănia, cruzimea, plăcerea de a urmări, de a ataca prin surprindere, de a schimba și de a distruge – toate s-au îndreptat împotriva posesorilor unor astfel de instincte; aceasta este originea 'conștiinței rele'". (p. 364). „Dar o dată cu ea [cu

În cadrul acestui studiu, nu mă voi pronunța asupra sensului și șanselor pe care le-ar avea această *inocență secundă*, proclamată la sfârșitul dizertației, și la care contribuie întreaga operă a lui Nietzsche. Mă interesează aici doar forța de interpelare a suspiciunii, implicită la Hegel, explicită la Nietzsche, potrivit căreia conștiința se află pe aceeași treaptă cu conștiința rea. Cea mai proastă soluție pentru a anula această ecuație ar fi să considerăm conștiința bună ca fiind una rea. Această răsturnare a pozitivului în negativ ar rămâne prizonieră aceleiași problematici vicioase a justificării, judecata degradantă fiind înlocuită cu auto-justificarea și glorificarea de sine.

Pentru a ieși din acest cerc periculos al „bunei" și „relei" conștiințe, ar fi tentant să raportăm fenomenul conștiinței, lipsit de vreo caracteristică morală, la fenomenul central al *atestării*, al cărui revers este chiar suspiciunea. Problema este atunci de a afla prin ce trăsătură, neobservată până acum, atestarea ipseității, de la care am plecat, contribuie într-un mod original la dialectica lui Același și Altul. În acest punct, cercetarea noastră se intersectează cu a doua provocare anunțată mai sus, pe care am putea-o situa sub semnul „de-moralizării" conștiinței.

Această extragere a conștiinței din falsa alternativă a „bunei" și a „relei" conștiințe își găsește la Heidegger, în capitolul consacrat „Conștiinței" din a doua secțiune din *Ființă și timp*, formularea cea mai radicală, rezumată în fraza următoare: „putința-de-a-fi autentică este atestată de către conștiință" (*op. cit.*, p. 313 [234]). Suntem cu atât mai atenți la analiza lui Heidegger, cu cât îi datorăm punctul de pornire al întregii discuții, care constă în metafora vocii. Putința-de-a-fi atestată de către conștiință nu este caracterizată, la început, de capacitatea de a deosebi binele de rău. Am putea spune că, în felul ei, conștiința este „dincolo de bine și de rău"; suprindem aici unul din efectele frontului deschis împotriva gândirii-valoare a neokantienilor,

---

conștiința rea] a apărut cea mai mare și mai cumplită boală, de care omenirea nu s-a mai vindecat nici astăzi, suferința omului bolnav de om, de el însuși (...)" (*ibid.*). Dar, spune Nietzsche, aceasta este chiar propria sa „ipoteză" care are, la rândul ei, o „premisă" (*ibid.*, § 16-17). Astfel, tonul autoritar al unei revelații este fără încetare alternat cu tonul ipotetic al unei arheologii îndrăznețe, pentru a nu mai spune nimic despre tipul de escatologie în care se transformă arheologia: „ca și cum omul nu ar fi un scop, ci doar o cale, un inteludiu, o punte, o mare promisiune..." (§ 16, p. 365). Și mai mult: „Conștiința rea este fără doar și poate o boală, dar o boală așa cum și sarcina este o boală." (§ 19, p. 367.)

și în special împotriva lui Max Scheler și lucrării sale *Etica materială* [non formală] *a valorilor*. Totul se petrece ca și cum, subliniindu-l pe *Sein* din *Dasein*, apare o reținere în a recunoaște că interpelarea sau ad-vocarea (potrivit traducerii propuse de Martineau) deține în mod originar o forță etică. Într-adevăr, indiferent dacă este luat în considerare conținutul sau originea interpelării, nu mai apare ceva care să nu fi fost deja numit cu titlul de putință-de-a-fi. Conștiința nu spune nimic: nu protestează, nu comunică mesaje, ea este doar o chemare tăcută. În privința celui chemat, el nu este altul decât *Dasein*-ul însuși: „*În conștiință, Dasein-ul se cheamă pe el însuși*" (p. [275] 365). Acesta constituie momentul cel mai surprinzător al analizei: în imanența totală a *Dasein*-ului cu sine însuși, Heidegger recunoaște o anumită notă de superioritate: „chemarea – nu e nicio îndoială – nu vine de la altcineva care este cu mine în lume. Chemarea vine din mine și totuși dincolo de mine [*aus mir und doch über mich*]"[64].

Dacă ne limităm la aceste formulări, nu este clar cu ce anume contribuie analiza conștiinței la cea a putinței-de-a-fi, doar dacă nu vorbim cumva de marca originarității și a autenticității pe care conștiința o imprimă asupra atestării. Noutatea rezidă în explicitarea trăsăturii de stranietate prin care conștiința se înscrie în dialectica lui Același și Altuia. O comparație subtilă este făcută între stranietatea vocii și condiția de cădere a stării de aruncare. Într-adevăr, *Dasein*-ul este aruncat în existență. Recunoașterea pasivității, a stărilor afective necontrolate, legate de faptul-de-a-fi-interpelat, tinde către o meditație asupra nimicniciății, cu alte cuvinte asupra non-alegerii radicale care afectează faptul-de-a-fi-în-lume, considerat din punctul de vedere al întregii sale facticități[65].

---

64. *Ibid.*, p. 365 [275]. Nu putem spune că referințele la celălalt lipsesc cu desăvârșire: dar altul nu este implicat decât în ceea ce privește impersonalul „se" și la nivelul inautentic al preocupării: „Atins de chemare este tocmai sinele-impersonal al faptului-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți în spațiul preocupării" (p. 362 [272]). Tema dominantă rămâne însă separarea sinelui de impersonalul „se": „Conștiința convoacă sinele *Dasein*-ului din pierderea acestuia în impersonalul 'se'" (p. 364 [274]). Vom reveni, în contextul celei de-a treia provocări, asupra acestei absențe, în *Ființă și timp*, a unei dezvoltări consacrate formelor autentice ale faptului-de-a-fi-laolaltă, pe care ar putea fi grefată o abordare diferită a alterității conștiinței.

65. „Ce ar putea să-i fie mai străin impersonalului 'se', pierdut în lumea diversă a preocupării, decât sinele care s-a individualizat prin stranietate, aruncat în 'nimic'?"

Introducerea tardivă a noțiunii de *Schuld* – cu sensul de „datorie" [și nu de „vină"][66] nu restituie stranietății vreo conotație etică. Accentul este pus cu putere asupra lui *Sein* din *Schuldigsein*: „Esențialul constă în faptul că 'dator' apare ca predicat al lui 'eu sunt' (*ibid.*, p. 373 [281] (trad. mod.)). Insistând asupra ontologiei îndatorării, Heidegger se desparte de sensul pe care simțul comun îl acordă ideii de datorie, și anume că datoria este față de cineva – că suntem responsabili ca datornici – și, în sfârșit, că faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul este public. Tocmai acest aspect trebuie redus la minimum, potrivit lui Heidegger. Ontologia veghează în pragul eticii. Heidegger subliniază cu putere exigența sa legată în primul rând de cercetarea fundamentală a „faptului-de-a-fi-dator al *Dasein*-ului" (*ibid.*, p. 375 [283] (trad. mod.)), adică a unui mod de a fi. Astfel, sunt scoase din joc fenomenele comune de debit, debitare, care sunt legate de „faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți din sfera preocupării" (p. 375 [283]). Faptul-de-a-fi-dator nu este deci un rezultat al îndatorării (*Verschuldung*) – ci invers. Dacă aici este dezvăluită vreo slăbiciune, aceasta nu este răul – sau războiul, cum ar spune Lévinas – ci o trăsătură ontologică prealabilă oricărei etici: „a-fi-temei al unei nimicnicități" (*Grundsein einer Nichtigkeit*) (p. 376 [283])[67]. Din păcate, Heidegger nu arată cum am putea face cale întoarsă, de la ontologie către etică. Totuși, el pare că promite acest lucru în paragraful 59, în care se confruntă cu „explicitarea obișnuită a conștiinței". În acest sens, atestarea produce un anumit set de criterii, cel puțin în calitate de critică a simțului comun. Rezultă de aici o critică a noțiunilor de conștiință „bună" și „rea" în termeni apropiați de cei de care ne-am folosit și noi. Mai întâi, noțiunea de conștiință „rea" poartă marca „comunului": ea apare într-adevăr prea târziu, abia în urma evenimentului

Ființă și timp, p. 367 [277]. De aceea, cel ce cheamă nu mai este cineva, pentru că chemarea vine tocmai din stranietatea condiției aruncate și căzute: „chemarea ivită *din* stranietate" p. 372 [280] a „individualizării aruncate" (*ibid.*)

66. Ne îndepărtăm aici de traducerea propusă de G. Liiceanu și C. Cioabă a termenului *Schuld* prin „vină", pentru a păstra coerența cu comentariul lui Ricœur. Observația este valabilă și pentru termenii formați pornind de la conceptul de *Schuld* [n. trad.].

67. Și tot așa: „*Dasein*-ul *este ca atare dator* dacă determinarea existențială formală a datoriei ca fapt-de-a-fi-temei al unei nimicnicități este într-adevăr îndreptățită", *Ființă și timp*, p. 378 [285] (trad. mod.).

(este reactivă, ar spune Nietzsche); îi lipsește deci caracterul prospectiv inerent grijii. Prin urmare, din fenomenul remușcării și al regretului nu se poate deduce nimic. În ceea ce privește conștiința „bună", ea este respinsă ca ipocrită: pentru că cine poate spune că „eu sunt bun"? Heidegger nici nu vrea să ia în discuție conștiința ca sfat, avertizare, invocând în mod curios argumentul că, în acest fel, conștiința ar redeveni o prizonieră a impersonalului „se" [292]. În toate acestea, critica făcută de Heidegger simțului comun poate fi în mod clar comparată cu *Genealogia moralei* a lui Nietzsche. Sunt respinse astfel în bloc punctul de vedere deontologic al lui Kant, teoria scheleriană a valorilor și, prin același gest, funcția critică a conștiinței. Acestea rămân fixate în dimensiunea preocupării, căreia îi lipsește fenomenul central, chemarea la posibilitățile cele mai proprii. Aici, atestarea este într-adevăr un fel de înțelegere, dar ireductibilă la a cunoaște ceva. Sensul atestării este pecetluit: „o convocare ce cheamă înainte către faptul-de-a-fi-dator" (cf. p. 391 [295] (trad. mod.)).

Cu toate acestea, nu a fost spus ultimul cuvânt despre conștiință. Prin afirmarea legăturii între atestare și *starea de hotărâre* pare că este readusă noțiunea de conștiință în sfera eticii. În această privință, cunoaștem raportul între starea de hotărâre și ființa-întru-moarte (sau ființa-către-moarte). Contribuția proprie a stării de hotărâre constă în vizarea faptului-de-a-fi-întreg pecetluit de faptul-de-a-fi-întru-moarte. Trecerea de la o noțiune la cealaltă se face prin expresia: „voința-de-a-avea-conștiință" (*ibid.*, p. 391, [295]). De unde și ultima formulare: „această proiectare de sine, realizată în deplină discreție și dispusă să înfrunte angoasa, către faptul-de-a-fi-dator cel mai propriu – o numim stare de hotărâre." (*ibid.*,p. 393, [297] (trad. mod.)). Observăm cu câtă grijă se ferește aici Heidegger de vocabularul acțiunii, care i se pare că trezește fie o opoziție cu a suporta, pe care starea de aruncare o respinge la fel de bine, fie o opoziție cu teoreticul, care ar fragmenta unitatea totală a *Dasein*-ului în „comportamente diferite". În schimb, conștiința-atestare este înscrisă în problematica *adevărului*, ca deschidere și dezvăluire: „odată cu starea de hotărâre, am obținut, în privința *Dasein*-ului, acel adevăr care este cel mai originar tocmai pentru că este cel *autentic*"[68].

68. *Ibid.*, p. 393 [297].

Despărțită însă de cererea celuilalt și de orice determinație cu adevărat morală, starea de hotărâre rămâne la fel de nedeterminată ca chemarea căreia ea pare că-i răspunde. Reapare formularea: „a te lăsa convocat pentru a te desprinde din starea de pierdere, în impersonalul 'se'"[69]. Dar ontologia fundamentală se ferește de orice propunere privind orientarea în acțiune: „În starea de hotărâre, *Dasein*-ul are ca miză putința sa de a fi cea mai proprie care, ca una aruncată, nu se poate proiecta decât către posibilități factice determinate"[70]. Totul se petrece ca și cum filosoful și-ar trimite cititorul la un situaționism moral a cărui menire e să umple tăcerea unei chemări nedeterminate[71].

Acestei de-moralizări a conștiinței aș dori să-i opun o concepție care leagă strâns fenomenul *injoncțiunii* de cel al *atestării*. Faptul-de-a-fi-somat ar constitui atunci momentul de alteritate specific fenomenului conștiinței, în conformitate cu metafora vocii. A asculta vocea conștiinței ar fi totuna cu a fi somat de către Altul. Astfel este recunoscut locul de drept al noțiunii de *datorie* căruia Heidegger i-a acordat prea repede un caracter ontologic, în detrimentul dimensiunii etice a îndatorării. Dar cum să evităm să cădem iarăși în capcana conștiinței „bune" și celei „rele", de care ne feresc, fiecare în felul său, Hegel, Nietzsche și Heidegger? O observație făcută mai sus despre metafora *tribunalului* ne pune pe calea cea bună. Faptul că stadiul moralității a fost disociat de triada etică-morală-convingere, iar apoi ipostaziat din cauza acestei separări, nu a condus oare la sărăcirea fenomenului conștiinței, metafora revelatorie a vocii fiind eclipsată de cea sufocantă a tribunalului? De fapt, întreaga triadă dezvoltată în ultimele noastre trei studii trebuie să

69. *Ibid.*, p. 396 [299].

70. *Ființă și timp*, p. 396 [299].

71. Această idee pare că este sugerată în textul următor și în nota despre Karl Jaspers la care trimite: „Prezentarea posibilităților factice existențiale în trăsăturile lor principale și în conexiunile lor, precum și interpretarea lor potrivit structurii lor existențiale se înscriu în domeniul de sarcini al antropologiei tematice existențiale" (p. 398-9 [301]). Și nota de subsol: „În direcția acestei problematici, Karl Jaspers este cel care, pentru prima oară, a sesizat și a dus la bun sfârșit în chip expres sarcina unei teorii a concepțiilor despre lume. Cf. a sa *Psychologie der Weltanschauungen* / *Psihologia concepțiilor despre lume*" (p. 399 [301]).

fie aici reinterpretată din perspectiva alterității. Sunt chemat să trăiesc bine cu și pentru ceilalți în instituții juste: aceasta este prima injoncțiune. Dar, potrivit unei sugestii menționate mai sus și împrumutată de la F. Rosenzweig din *Steaua Mântuirii* (a doua carte), există o formă de precept care nu a ajuns încă o lege: acest precept, dacă poate fi numit așa, se lasă auzit în tonalitatea *Cântării Cântărilor*, în rugămintea pe care iubitul o adresează iubitei: „Iubește-mă!". Dar pentru că violența pătează toate relațiile de interacțiune, prin intermediul puterii-asupra exercitate de un agent asupra pacientului acțiunii sale, preceptul ajunge lege, iar legea interdicție: „Să nu ucizi!". În acest caz, are loc un fel de scurtcircuit între conștiință și obligație, pentru a nu spune între conștiință și interdicție, având ca urmare reducția vocii conștiinței la verdictul emis de un tribunal. Nu trebuie atunci să încetăm să urcăm panta care duce de la această injoncțiune-interdicție la injoncțiunea de a trăi bine. Dar aceasta nu este tot: traiectoria eticii nu trebuie blocată la nivelul imperativului-interdicție, ci ea trebuie să-și continue drumul până la alegerea morală în situație. Injoncțiunea se alătură atunci fenomenului *convingerii*[72], pe care Hegel l-a restrâns, după cum am văzut, la sfera moralității subiective. Ceea ce nu este greșit, dacă observăm că o decizie, în cadrul a ceea ce am numit tragicul acțiunii, este luată întotdeauna de unul singur. Situându-se astfel pe aceeași treaptă cu convingerea, conștiința afirmă partea sa de pasivitate: „Aici mă aflu! *Nici nu se poate altcumva!*" Dar dacă am urmărit argumentația noastră privitoare la etica deciziei în situație, știm că momentul convingerii nu poate să îl înlocuiască pe cel al aplicării regulii; el apare la sfârșitul unui conflict al datoriilor. Mai mult, momentul convingerii subliniază, din punctul meu de vedere, recursul la resursele încă necercetate ale eticii, dincoace de morală, dar într-un fel prin ea. Din acest motiv, am crezut că putem invoca trăsăturile cele mai particulare ale lui *phronēsis* aristotelic, pentru a sublinia legătura între convingere și fundamentul etic, de-a lungul nivelului imperativelor. Cum să nu ne gândim la exclamația lui Heidegger, pomenită de Gadamer, din perioada în care primul comenta *Etica*

72. Mai este oare necesar să amintesc aici că în limba germană, „convingere" se spune *Überzeugung*, termen din aceeași familie cu martorul (*Zeuge*) și atestarea (*Bezeugung*)?

lui Aristotel: „Dar *phronēsis* este *Gewissen*!"[73]. Or, dacă ne amintim de definiția lui *phronesis*, care include regula dreaptă în alegerea lui *phronimos*, nu mai putem să susținem, urmându-l pe Heidegger din *Ființă și timp*, că vocea nu spune nimic și se limitează la a trimite *Dasein*-ul la faptul-de-a-putea-fi cel mai propriu. Conștiința, ca atestare-injoncțiune, înseamnă că aceste „posibilități cele mai proprii" ale *Dasein*-ului sunt în mod originar structurate prin optativul lui a trăi bine, care guvernează în chip secundar imperativul respectului și se intersectează cu convingerea caracteristică judecății morale în situație. Dacă așa stau lucrurile, pasivitatea faptului-de-a-fi-somat constă în situația de ascultare în care subiectul etic este pus în relație cu vocea care îi este adresată la a doua persoană. A fi interpelat la a doua persoană, în chiar nucleul optativului lui a trăi bine, apoi în cel al interdicției de a ucide și, în final, în cel al căutării unei alegeri adecvate situației, înseamnă *a se recunoaște pe sine ca fiind somat la a trăi bine cu și pentru ceilalți în instituții juste și a se considera pe sine ca purtător al acestei dorințe*. Alteritatea Altuia este atunci contrapartea, la nivelul dialecticii „marilor genuri", a acestei pasivități specifice faptului-de-a-fi-somat.

Ce se mai poate spune acum despre alteritatea Altuia? Aici ne confruntăm cu a treia provocare formulată la începutul acestei reflecții: acest Altul nu este oare, într-un mod sau în altul, celălalt? În timp ce Heidegger raportează alteritatea chemării la stranietatea și la nimicnicitatea stării de aruncare, căzute sau decăzute, și reduce în cele din urmă alteritatea conștiinței la alteritatea mai cuprinzătoare a faptului-de-a-fi-în-lume pe care l-am recentrat mai devreme în jurul trupului, există o tentație puternică de a compara, prin contrast, alteritatea injoncțiunii cu alteritatea celuilalt.

Faptul că conștiința este vocea Altuia în sensul de celălalt a fost deja supus reflecției de către Hegel într-un anumit sens, din moment ce soarta conștiinței este legată de împăcarea a două figuri parțiale ale spiritului: conștiința care judecă și conștiința care acționează. În acest fel, fenomenul conștiinței dedublate traversează toată *Fenomenologia spiritului*, din momentul dorinței altuia, trecând prin dialectica stăpânului și a sclavului, până la dubla figură a sufletului frumos și a eroului acțiunii.

73. Vezi mai sus, p. 392-393, nota 17.

Dar important este faptul că această ultimă împăcare ne lasă perplecși în privința identității acestui altul din „confesiunea exprimată printr-o viziune de sine într-un Altul"[74]. Oare iertarea nu marchează deja intrarea în sfera religiei? Hegel își lasă cititorul în suspans, atunci când scrie: „Cuvântul împăcării este spiritul *existent-în-fapt* care intuiește cunoașterea pură a lui însuși ca esență *universală* în opusul lui, în cunoașterea pură de sine ca fiind *singularitatea* absolut existentă în sine, o recunoaștere reciprocă, care este *Spiritul absolut.*"[75] Filosof al spiritului, Hegel ne lasă aici pradă unei indecizii, la jumătatea drumului între o lectură antropologică și o interpretare teologică.

Această ultimă echivocitate ce privește statutul Altuia în fenomenul conștiinței este poate trăsătura care ar trebui păstrată în ultimă instanță. Ea este tranșată într-un sens univoc antropologic în *metapsihologia* freudiană: conștiința morală este un alt nume dat supraeului, care se reduce la identificări (sedimentate, uitate, și într-o mare parte refulate) cu figurile parentale și ancestrale. Psihanaliza recuperează, dar la un nivel de științificitate, multe credințe populare potrivit cărora vocea strămoșilor continuă să se facă auzită printre cei în viață și asigură astfel, nu doar o transmitere a înțelepciunii, ci receptarea ei interioară în fiecare etapă. Această dimensiune, care poate fi numită *generațională*, este o componentă incontestabilă a fenomenului injoncțiunii și, mai mult, a celui al datoriei[76].

Acestei explicații *genetice* – legitimă în sfera sa – i se poate obiecta că nu explică pe de-a întregul fenomenul injoncțiunii și, încă și mai puțin, pe cel al datoriei. Dacă, pe de o parte, sinele nu ar fi constituit în mod originar ca structură de primire a sedimentărilor supraeului, interiorizarea vocilor strămoșilor nu ar avea sens, iar eul, ca instanță primordială, nu ar putea nici să-și exercite funcția de mediator, sau mai degrabă de

74. *Fenomenologia spiritului, op. cit.*, p. 385 [513] (trad. mod.).

75. Mai mult: „'Da'-ul care împacă, în care ambii Eu se desfac de *existența-lor-în fapt*-opusă, este *existența-în-fapt* a Eului lărgit la dualitate, care astfel își rămâne egal cu sine și care are, în perfecta sa exteriorizare și în opusul său, certitudinea lui însuși; este Dumnezeu, apărând în mijlocul lor, care se cunosc ca cunoaștere pură." *Fenomenologia spiritului, op. cit.*, p. 385-386 [514-516].

76. Îmi permit să trimit aici la paginile din *Temps et récit*, vol. III, consacrate categoriei de datorie ca structură a istoricității (p. 204, 227-228, 275-279).

mijlocitor, pe care Freud i-o recunoaşte între cei trei stăpâni care îşi dispută supunerea lui, şi anume se-ul, supraeul şi realitatea exterioară[77]. Aptitudinea de a-fi-afectat în modul injoncţiunii pare să constituie condiţia de posibilitate a fenomenului empiric al identificării care este departe de a avea transparenţa care i se acordă prea repede. Pe de altă parte, modelul generaţional al conştiinţei conţine şi o altă enigmă şi mai de nepătruns: figura strămoşului, dincolo de cea a părinţilor mai mult sau mai puţin cunoscuţi, declanşează o mişcare de regresiune fără sfârşit, în care Altul îşi pierde progresiv – din generaţie în generaţie – presupusa sa familiaritate iniţială. Strămoşii se sustrag din sfera reprezentării, fapt confirmat de includerea lor în cadrul mitului şi a cultului[78]. O *pietas* de un fel unic reuneşte astfel vii cu morţii. Această *pietas* reflectă cercul în care ne învârtim în cele din urmă: de unde îşi trage strămoşul autoritatea vocii sale, dacă nu cumva din legătura sa presupusă cu Legea, care are, asemenea lui, un caracter imemorial? Astfel, injoncţiunea este precedată de ea însăşi, prin intermediul strămoşilor, figura generaţională a lui Altul.

Ceea ce tocmai am spus despre supraeul freudian, în calitate de cuvinte ale strămoşilor ce îmi răsună în minte, pregăteşte foarte bine observaţiile cu care voi încheia această reflecţie consacrată alterităţii conştiinţei. Le voi rezerva pentru problema reducţiei alterităţii conştiinţei la alteritatea celuilalt, problemă care mi se pare că reiese din întregul operei lui Lévinas. Reducţiei faptului-de-a-fi-dator la stranietatea ce ţine de facticitatea faptului-de-a-fi-în-lume – reducţie caracteristică filosofiei lui Heidegger – Lévinas îi opune o reducţie simetrică a alterităţii conştiinţei la exterioritatea celuilalt manifestată în chipul său. În acest sens, pentru Lévinas nu există un alt mod de alteritate decât *această* exterioritate. Modelul oricărei alterităţi este celălalt. Alternativei – fie stranietatea potrivit lui Heidegger, fie exterioritatea potrivit lui Lévinas – îi voi opune cu stăruinţă caracterul original şi originar a ceea ce mi se pare că constituie al treilea mod de alteritate, şi anume *faptul-de-a-fi-somat ca structură a ipseităţii.*

---

77. „Eul şi Se-ul", *Psihologia inconştientului*, trad. G. Purdea şi V.D. Zamfirescu, Bucureşti, Trei, 2000, p. 215-256.

78. F. Wahl, „Les ancêtres, ça ne se représente pas", în *L'Interdit de la représentation*, colocviu de la Montpellier 1981, Paris, Seuil, 1984, p. 31-62.

Pentru a dovedi caracterul ireductibil al acestui al treilea mod de alteritate, voi relua, ținând cont de diferența de context, obiecțiile pe care tocmai le-am adresat explicației genetice pe care Freud a dat-o instanței supraeului. Pe de o parte, dacă injoncțiunea venită din partea altuia nu este parte din atestarea de sine, ea își pierde caracterul de injoncțiune, în lipsa existenței unui fapt-de-a-fi-somat care să i se opună în felul unui respondent. Dacă este eliminată această dimensiune a auto-afectării, metacategoria conștiinței devine de prisos, categoria de celălalt ținându-i foarte bine locul. Lui M. Heidegger i-aș obiecta că atestarea este în mod originar injoncțiune, altfel atestarea și-ar pierde orice semnificație etică sau morală; pe când lui Lévinas i-aș obiecta că injoncțiunea este în mod originar atestare, altfel injoncțiunea ar risca să nu fie auzită, iar sinele să nu fie afectat în modul faptului-de-a-fi-somat. Unitatea profundă a atestării de sine și a injoncțiunii venite din partea altuia permite recunoașterea, în specificitatea sa ireductibilă, a modalității de *alteritate* ce corespunde, la nivelul „marilor genuri", *pasivității* conștiinței la nivel fenomenologic.

Pe de altă parte, împărtășind cu E. Lévinas convingerea că celălalt constituie calea obligatorie a injoncțiunii[79], îmi voi permite să subliniez, cu siguranță mai mult decât și-ar fi dorit el, necesitatea de a păstra o anumită echivocitate a statutului Altuia, la nivel pur filosofic, mai ales dacă alteritatea conștiinței trebuie să fie considerată ca fiind ireductibilă la cea a celuilalt. Desigur, E. Lévinas nu ezită să spună că chipul este *urma* Altuia. Categoria urmei pare astfel că retușează, pe cât completează, pe cea a *epifaniei*. Poate că filosoful, în calitate de filosof, ar trebui să recunoască faptul că nu *știe* și nu *poate* să spună dacă acest Altul, ca sursă a injoncțiunii, este sau un celălalt pe care l-aș putea figura [*envisager*] sau care mă poate desfigura [*dévisager*], sau strămoșii mei despre care nu există reprezentări, într-atât datoria mea față de ei este parte din mine însumi, sau Dumnezeu – Dumnezeul viu, Dumnezeul absent – sau un loc gol. În fața acestei aporii declanșate de Altul, discursul filosofic se oprește.

79. În această privință, distanța nu este atât de mare pe cât pare între tema iertării de la sfârșitul capitolului „Spiritul" [*Geist*] din *Fenomenologia spiritului* și cel despre substituție din *Altfel decât a fi*, cu excepția acestei diferențe, într-adevăr remarcabilă: dacă la Hegel dominantă este reciprocitatea, la Lévinas dominantă este asimetria în beneficiul celuilalt.

***

Să îmi fie permis să concluzionez pe un ton de ironie socratică. Trebuie oare să lăsăm într-o asemenea stare de dispersare cele trei mari experienţe ale pasivităţii – cea a corpului propriu, cea a celuilalt şi cea a conştiinţei – care introduc trei moduri de *alteritate* la nivelul „marilor genuri"? Această dispersare mi se pare că se potriveşte, în definitiv, ideii înseşi de alteritate. Doar un discurs altul decât el însuşi – voi spune eu inspirându-mă copios din *Parmenide*, şi fără să mă aventurez mai adânc în desimea speculaţiei – se potriveşte meta-categoriei alterităţii, altfel alteritatea s-ar suprima, devenind aceeaşi cu ea însăşi...

Index

A

Anscombe, G.E.M.: 92, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 114, 115, 141, 144, 201, 404
Apel, K.O.: 284, 355, 357, 358
Arendt, H.: 88, 252, 253, 254, 326, 394, 411
Aristotel 39, 40, 100, 102, 104, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 132, 134, 136, 138, 139, 140, 149, 162, 187, 188, 189, 199, 200, 205, 208, 214, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 249, 254, 256, 257, 258, 260, 264, 265, 269, 274, 282, 295, 300, 309, 310, 320, 322, 327, 329, 330, 332, 333, 346, 369, 370, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 392, 393, 394, 396, 412, 414, 416, 441
Aron, R.: 110, 146
Aubenque, P.: 228, 310
Augustin 117, 125, 280
Austin, J.L.: 67, 68, 119, 379

B

Beauchamp, P.: 43
Benjamin, W.: 188, 211, 213, 337
Benveniste, E.: 68, 72, 75
Bergson, H.: 48
Berlin, I.: 330
Bernanos, G.: 44
Brague, R.: 243, 386, 387, 392, 394, 395, 396
Braudel, F.: 164
Bremond, Cl.: 190, 192
Bubner, R.: 364
Butler, J.: 169

C

Calvo, F.: 385
Carnois, B.: 268, 271, 275, 334
Castoriadis, C.: 322
Chisholm, R.: 118, 171
Coleridge, S.T.: 208

Collingwood, R.G.: 139
Condillac, E.: 404
Coquet, J.-C.: 216

D

Danto, A.: 92, 141, 142, 144, 152, 155, 200, 404
Davidson, D.: 77, 99, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 141, 174, 187, 379, 402
Delaisi, G.: 343
Deleuze, G.: 434
Descartes, R.: 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 34, 41, 43, 125, 134, 248, 377, 379, 399, 404, 416
Diels, H.: 161
Dilthey, W.: 155, 186
Donagan, A.: 352, 353, 354, 369, 370, 371
Dostoievski, F.M.: 195
Dupuy, J.-P.: 296, 301
Durkheim, E.: 259
Dworkin, R.: 351, 352, 363

E

Ellendt, F.: 315

F

Fagot, A.: 343, 344, 345
Fay, B.: 207
Ferry, J.-M.: 355
Fessard, G.: 249
Fichte, J.G.: 430
Finkielkraut, A.: 362
Foucault, M.: 18
Fraisse, J.-C.: 236, 311
Frege, G.: 49, 120
Freud, S.: 96, 310, 443, 444
Frye, N.: 43

G

Gadamer, H.-G.: 206, 231, 246, 363, 393, 440
Gagnebin, J.-M.: 188
Gellrich, M.: 317
Gewirth, A.: 265
Girard, R.: 296
Goyard-Fabre, S.: 266
Granger, G.G.: 73, 76, 78
Greimas, A.J.: 191, 192
Greisch, J.: 15, 46
Grice, H.P.: 70
Gueroult, M.: 25, 430

H

Habermas, J.: 284, 332, 355, 356, 358, 359, 362, 363, 366
Hamon, P.: 192
Hardie, W.F.R.: 131
Hart, H.L.A.: 137, 146
Havel, V.: 326
Hegel, G.W.F.: 125, 137, 204, 242, 308, 309, 311, 312, 313,

316, 317, 322, 324, 325, 329, 337, 362, 363, 374, 429, 430, 431, 432, 435, 439, 441, 444
Heidegger, M.: 88, 95, 165, 197, 235, 265, 389, 390, 391, 392, 394, 399, 405, 410, 411, 412, 426, 428, 435, 437, 438, 439, 441, 443, 444
Henry, M.: 403, 405, 411
Herder, J. G.: 30
Hillel 282
Hintikka, M.B.: 110
Hisashige, T.: 373
Hobbes, T.: 297, 329
Höffe, O.: 266, 268, 271, 274, 276, 334, 350
Homer 237
Hume, D.: 93, 97, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 182, 222, 223, 297, 379, 404
Husserl, E.: 21, 29, 75, 76, 77, 82, 99, 197, 238, 380, 391, 405, 406, 408, 409, 410, 412, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 427

J

Jacques, F.: 425
Jaspers, K.: 281, 310, 439
Jauss, H.R.: 208, 414
Jonas, H.: 345, 346, 372
Jüngel, E.: 46

K

Kant, I.: 21, 29, 52, 79, 125, 141, 143, 147, 148, 149, 157, 158, 159, 165, 166, 170, 172, 223, 248, 260, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 294, 296, 297, 304, 309, 323, 329, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 341, 345, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 357, 362, 364, 367, 385, 390, 422, 429, 430, 438
Kapstein, M.: 184
Kemp, P.: 214, 244, 342, 346
Kenny, A.: 119
Kermode, F.: 190, 196, 209, 211
Kohut, H.: 417
Koselleck, R.: 210, 363
Kranz, W.: 161

L

Lalande, A.: 369
Landsberg, P.: 218
Lefort, Cl.: 322, 331, 360
Leibniz, G.W.: 48, 377
Leiris, M.: 196
Lejeune, P.: 208
Lévinas, E.: 42, 215, 219, 238, 242, 244, 245, 247, 261, 285, 415, 416, 421, 422, 423, 424, 426, 427, 437, 443, 444

Lévi-Strauss, Cl.: 217
Lewis, D.: 181
Locke, J.: 167, 168, 169, 170, 172, 173, 178, 188, 329

M

Machiavelli 253
MacIntyre, A.: 205, 206, 207, 208, 209, 210, 214, 229, 230, 232, 355
Maine de Biran 166, 403, 405, 407, 410
Malebranche, N. de: 28
Mansion, A.: 127
Marcel, G.: 219, 249, 340, 403
Marx, K.: 249, 329
Matei 282
Melden, A.I.: 92
Merleau-Ponty, M.: 235, 403
Mill, J.S.: 295, 329
Mink, L.O.: 207
Musil, R.: 195, 216

N

Nabert, J.: 219, 280, 281, 366, 426
Nietzsche, Fr.: 29, 30, 31, 32, 33, 34, 41, 43, 171, 197, 363, 431, 432, 433, 434, 435, 438, 439
Nussbaum, M.C.: 232, 248, 311, 312, 313, 315

P

Parfit, D.: 77, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 194, 196, 198, 217, 218, 379, 402
Pariente, J.-C.: 47, 48, 49, 50, 51
Pascal, B.: 45
Pavel 178, 282, 397
Perelman, Ch.: 291
Pericle 327
Perry, J.: 169, 172, 181
Petit, J.L.: 98, 380, 409
Platon 161, 237, 239, 242, 256, 270, 295, 329, 376, 377, 400, 423, 429
Propp, W.: 189, 190, 191, 192
Proust, M.: 225

Q

Quine, W. van Orman: 49, 120

R

Rawls, J.: 255, 258, 260, 261, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 319, 320, 321, 323, 327, 331, 332, 357, 359, 363, 364, 366
Récanati, F.: 66, 70, 73, 74, 76, 77
Rey, G.: 181
Riedel, M.: 39
Robins, R.H.: 339
Romains, J.: 210
Romeyer-Dherbey, G.: 403
Rorty, A.O.: 172, 181, 227
Rosenzweig, F.: 251, 440
Rousseau, J.-J.: 271, 294, 297, 329

Russell, B.: 51, 139, 379
Ryle, G.: 111, 164

S

Sandel, M.: 355
Sartre, J.-P.: 210, 232
Schapp, W.: 146, 210
Scheler, M.: 248, 258, 436
Searle, J.R.: 67, 68, 70, 202
Shoemaker, S.: 172
Sidgwick, H.: 295
Socrate 48, 49, 232, 385, 432
Sofocle 308, 309, 315, 318, 355
Solon 260
Spinoza, B.: 28, 134, 326, 377, 397, 398, 399
Steiner, G.: 310, 311, 315
Strasser, S.: 248
Strauss, L.: 297
Strawson, P.F.: 47, 48, 51, 53, 54, 58, 59, 60, 62, 63, 88, 89, 97, 110, 117, 118, 121, 123, 131, 133, 135, 177, 378, 401

T

Taminiaux, J.: 394
Taylor, Ch.: 111, 233, 235, 329, 337, 355
Thalberg, I.: 114
Thoma 134
Tolstoi, L.: 195
Tucidide 237

V

Vanderveken, D.: 269
Vermazen, B.: 110
Vernant, J.-P.: 310
Vidal-Naquet, P.: 310
Volpi, F.: 392, 393

W

Wahl, F.: 13, 443
Walzer, M.: 321, 322, 355
Weber, M.: 110, 146, 203, 204, 252, 259, 327
Weil, E.: 218, 266, 284, 322, 324
Wiggins, D.: 227
Williams, B.: 172, 181
Wittgenstein, L.: 72, 78, 81, 95, 98, 358, 380, 408
Wright, G.H. von: 149, 201, 404

X

Xenofan 243

Cuprins

Cuvânt-înainte de Paul Marinescu 5

Mulţumiri 15

PREFAŢĂ

Problema ipseităţii 17
1. Poziţionarea *Cogito*-ului 21
2. *Cogito*-ul fragmentat 29
3. Către o hermeneutică a sinelui 35

PRIMUL STUDIU

„Persoana" şi referinţa identificatoare. O abordare semantică 47
1. Individ şi individualizare 47
2. Persoana ca particular de bază 51
3. Corpul şi persoanele 54
4. Conceptul primitiv de persoană 57

AL DOILEA STUDIU

Enunţarea şi subiectul vorbitor. O abordare pragmatică 65
1. Enunţare şi acte de discurs (*speech-acts*) 66
2. Subiectul enunţării 70
3. Intersectarea celor două căi ale filosofiei limbajului 79

AL TREILEA STUDIU

O semantică a acțiunii fără agent 85
1. Schema conceptuală a acțiunii și întrebarea *cine*? 87
2. Două universuri de discurs: acțiune contra eveniment, motiv contra cauză 91
3. Analiza conceptuală a intenției 98
4. Semantica acțiunii și ontologia evenimentului 106

AL PATRULEA STUDIU

De la acțiune la agent 123
1. O veche problemă și o nouă problemă 124
2. Aporiile ascrierii 132

AL CINCILEA STUDIU

Identitatea personală și identitatea narativă 153
1. Problema identității personale 156
2. Paradoxurile identității personale 167

AL ȘASELEA STUDIU

Sinele și identitatea narativă 185
1. Identitatea narativă și dialectica ipseității și faptului-de-a-fi-același 185
2. Între a descrie și a prescrie: a povesti 199
3. Implicațiile etice ale povestirii 213

AL ŞAPTELEA STUDIU

Sinele şi vizarea etică 221
1. A viza „viaţa bună" 224
2. ...cu şi pentru celălalt 234
3. ... în instituţii juste 251

AL OPTULEA STUDIU

Sinele şi norma morală 263
1. Vizarea „vieţii bune" şi obligaţia 264
2. Solicitudinea şi norma 281
3. De la sensul dreptăţii la „principiile dreptăţii" 291

AL NOUĂLEA STUDIU

Sinele şi înţelepciunea practică: Convingerea 307
Interludiu. Tragicul acţiunii 308
1. Instituţie şi conflict 318
2. Respect şi conflict 333
3. Autonomie şi conflict 347

AL ZECELEA STUDIU

Spre ce ontologie ne îndreptăm? 375
1. Angajamentul ontologic al atestării 377
2. Ipseitate şi ontologie 381
3. Ipseitate şi alteritate 399
A) Corpul propriu sau trupul 401
B) Alteritatea celuilalt 413
C) Conştiinţa 427

Index 447